El Anticlericalismo en México

Franco Savarino
Andrea Mutolo
Coordinadores






El anticlericalismo en México

El anticlericalismo en México

Franco Savarino • Andrea Mutolo
Coordinadores







MÉXICO • 2008

Esta investigación, arbitrada por pares académicos, se privilegia con el aval de la institución coeditora.

La H. Cámara de Diputados, LX Legislatura, participa en la coedición de esta obra al incorporarla a su serie Conocer para Decidir

Coeditores de la presente edición
H. Cámara de Diputados, LX Legislatura
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Santa Fe
Miguel Ángel Porrúa, librero-editor

Primera edición, diciembre del año 2008

ISBN 978-607-401-065-7

IMPRESO EN MÉXICO *PRINTED IN MEXICO*

www.maporrua.com.mx
Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 01000 México, D.F.

Franco Savarino y Andrea Mutolo

Introducción

Preámbulo

El tema del anticlericalismo aflora con cierta frecuencia en los estudios sobre la historia mexicana. Como es bien sabido, el país experimentó a lo largo de su historia una tensión permanente, de intensidad variable, entre la Iglesia y las fuerzas católicas por un lado, y el Estado y las fuerzas laicas por el otro. A pesar de esta presencia imposible de soslayar, con sorpresa el anticlericalismo ha estado ausente como tema central de las investigaciones. Aparte de algunos esfuerzos en este sentido, el anticlericalismo aparece más como referencia lateral o secundaria de estudios enfocados en otros aspectos de la historia mexicana, como el conflicto Estado-Iglesia, la reforma, la revolución, la construcción del Estado posrevolucionario, la masonería o los grupos protestantes. Existen, es cierto, importantes investigaciones sobre algunas manifestaciones específicas de anticlericalismo, sobre todo durante la República restaurada, el periodo revolucionario y el maximato, pero ha faltado, hasta hoy, una visión de conjunto sobre la presencia anticlerical en la historia nacional.

Es más, destaca la ausencia de un verdadero debate enfocado en el anticlericalismo. En consecuencia, los esquemas interpretativos, la herramienta conceptual y el contexto para ubicar el fenómeno resultan, con demasiada frecuencia, poco satisfactorios y son, en la mayoría de los casos, el fruto de una encomiable búsqueda personal y empírica de algunos investigadores. Se vuelve necesario crear un espacio

de diálogo donde puedan germinar aquellas sinergias que le den un verdadero impulso a la investigación. Esto es, precisamente, el primer motivo que animó a los organizadores del simposio "El anticlericalismo en México" a reunir a un destacado número de especialistas sobre Iglesia, religión y laicidad. El segundo motivo es la urgencia de plantear el debate e impulsar el estudio de la temática frente a los nuevos desarrollos políticos y sociales que se han manifestado en la última década en México. El simposio se realizó en la Escuela Nacional de Antropología e Historia los días 29 y 30 de marzo de 2007, este libro presenta los artículos más destacados que resultaron de esa reunión.

¿Regreso del anticlericalismo?

El panorama religioso en el país conoce una verdadera revolución desde fines de los años ochenta, con las negociaciones entre la Iglesia y el Estado, promovidas por el delegado apostólico (posteriormente nuncio) Girolamo Prigione y apoyadas por el presidente Carlos Salinas de Gortari. Las reformas constitucionales de 1992, que borran los artículos anticlericales de la Carta Magna y le otorgan a la Iglesia el estatus jurídico, marcan el punto de inflexión en un proceso de acercamiento entre Estado e Iglesia que se había iniciado años atrás. Es el triunfo de la *realpolitik* sobre las tradiciones políticas nacionales fundamentadas en el anticlericalismo de la reforma y la revolución.

Este paso tan importante en la historia mexicana suscita, en su momento, débiles resistencias dentro del *establishment* y desde la sociedad civil. Es cierto que hay polémicas y críticas entre las filas del PRI y en los ambientes intelectuales de izquierda, e incluso entre los católicos, pero nunca se forma un frente compacto anticlerical para la defensa intransigente de la laicidad del Estado. Las reacciones anticlericales se van manifestando después, cuando el nuevo protagonismo de la Iglesia y de las fuerzas católicas se vuelve manifiesto con la presencia cada vez más evidente de los obispos en los medios y en la política, la expansión de instituciones y organismos católicos, y el avance del PAN –que, aunque no lo sea, es visto con frecuencia como

un partido confesional– hasta alcanzar la presidencia con Vicente Fox (2000), seguida por la de Felipe Calderón (2006).

Al compás con estas mutaciones la cultura política de la clase dirigente mexicana sufre un cambio perceptible. Por primera vez desde Ávila Camacho los presidentes se declaran católicos y los gobiernos se integran con hombres políticos abiertamente religiosos. El ejemplo más socorrido fue el del ex secretario del Trabajo Carlos Abascal, quien suscitó polémicas con sus intervenciones de claro sabor confesional. El secularismo juarista es retirado del lenguaje oficial, mientras que el simbolismo y el comportamiento religioso aparecen con insistencia como señales que marcan el fin de una época de laicidad rigurosa de las instituciones públicas.

Por un lado, los mexicanos se van acostumbrando a una presencia católica más visible cerca del Estado nacional. Por otro, en la sociedad se extiende una realidad católica cada vez más perceptible. Surgen organizaciones radicales como El Yunque, con la idea de que en México operan poderosas fuerzas ocultas y conspirativas de matriz religiosa. El periodista Álvaro Delgado (en su libro *El Yunque. La ultraderecha en el poder*) sostiene que "la nación afronta el riesgo que desde Los Pinos la ultraderecha cristiana se apodere del Estado e instaure su proyecto ideológico y político, que es el Reino de Dios sobre la tierra". Reaparece en el escenario político el sinarquismo, después de un largo periodo de marginalidad e inactividad. Al mismo tiempo, se desatan escándalos por las conexiones de una parte del episcopado con el narco –en particular, la perturbadora cuestión de las narcolimosnas–, las aberraciones sexuales del padre Maciel y de otros sacerdotes. No es casualidad que la película anticlerical *El crimen del padre Amaro* (2002) haya tenido una buena acogida del público en México, pues refleja sensaciones y aprensiones muy difundidos entre largos sectores de la población.

El alarmismo anticlerical quizá sea exagerado, pero es indudable que el panorama religioso presenta hoy en México nuevos desafíos y nuevos problemas. El pluralismo religioso es un hecho, aunque las encuestas confirman el carácter aun mayoritariamente católico del país. La laicidad del Estado, pese a todos los temores, no ha sido afectada en su esencia por Vicente Fox y no está siendo afectada, hasta el momento,

por su sucesor panista en la presidencia. Las iglesias no católicas no han sufrido restricciones, más bien siguen en su proceso de expansión. Las campañas de salud reproductiva procedieron sin tropiezos, el aborto continúa siendo tolerado y las recientes legalizaciones de las llamadas uniones gay no han encontrado obstáculos serios por parte de las instituciones públicas y de la Iglesia. La educación de los niños y los jóvenes, por lo demás, sigue siendo laica en las escuelas públicas. Donde predomina el PRD –como en el Distrito Federal– los desarrollos en estos temas éticos controvertidos han sido aún más destacados.

El repunte de un catolicismo oficial que se manifestó con Fox en algunos aspectos simbólicos, parece haber sido nada más que una efímera revancha y desahogo del México católico reprimido por largos años bajo la férula de un laicismo percibido como excesivo, injustificado y anacrónico. Este catolicismo ya no se manifiesta, en general, con agresividad y tampoco tiene ambiciones hegemónicas, parece más bien encaminado a integrarse, aparentemente sin problemas, en el ámbito del pluralismo de la sociedad mexicana del siglo XXI. El clericalismo –entendido como apoyo al protagonismo del clero y el episcopado por encima de los creyentes–, por lo demás, es minoritario dentro de las filas católicas.

Por otro lado, las fuerzas laicas y anticlericales se mantienen vigilantes y activas para defender los límites del espacio de pertinencia de la religión y del clero en la sociedad y en el Estado. El que podríamos denominar anticlericalismo folclórico, que se expresa en cierta prensa y en actos públicos en forma de sátira mordaz y denuncia satanizante, tiene el mismo peso y significado que tiene, en el lado opuesto, el clericalismo caricaturesco de ciertos sectores católicos. Pueden ser vistos como las dos caras de una misma moneda, el residuo folclorista de una época de enfrentamientos que han marcado la historia mexicana y pertenece a pleno título, por lo tanto, a la idiosincrasia política del país. Estas expresiones permanecen, por lo general, en un estado latente y vuelven a manifestarse con fuerza sólo en momentos determinados, cuando se percibe una amenaza a la laicidad, el pluralismo y los derechos civiles por un lado, o a la religión, la moral y el clero por el otro. Allí puede reaparecer un bestiario anticlerical con raíces anti-

guas, pero en formas nuevas (el cura lúbrico e hipócrita, el arzobispo oscurantista, el Vaticano reaccionario, etcétera). En la actualidad, con la predominancia del PAN en Los Pinos y en diversas entidades del país, el anticlericalismo se convierte en un recurso estratégico –discursivo y simbólico–, de las demás fuerzas políticas para presionar e influir sobre la política regional y nacional.

Las referencias al juarismo y al laicismo se multiplican especialmente entre políticos del PRD y del PRI, para marcar un alto a una presencia católica percibida como excesiva y fuera de lugar. Un ejemplo reciente es el pronunciamiento de la Asamblea Legislativa del Distrito Federal el 20 de marzo de 2007, para que "las iglesias" –es decir, la Iglesia católica– se queden afuera del debate sobre la despenalización del aborto. El diputado del PRI Jorge Schiaffino llegó a decir que ¡el legado de Juárez debería prevalecer en este tema! (nunca el presidente oaxaqueño se pronunció sobre el aborto). Víctor Hugo Círigo, del PRD, afirmó tajantemente: "Al César lo que es del César y al Estado laico lo que es del Estado laico" (*Reforma*, 20 de marzo de 2007). Incluso los diputados del PAN coincidieron en que el clero no debería influir en las discusiones. La propuesta de despenalización, al final, fue aprobada, a pesar de las intervenciones eclesiásticas. No hubo, por lo demás, manifestaciones católicas masivas en contra de la ley, lo que confirma la actitud eminentemente laica de la población de la capital del país.

La cuestión ética

Sería limitante o equivocado creer que hoy el anticlericalismo es generado nada más por el laicismo en oposición al clericalismo católico. Existe también, en efecto, una forma de anticlericalismo que nace cuando algunos sectores de la Iglesia olvidan que la sociedad actual expresa una pluralidad de creencias.

La ética es para la Iglesia católica una materia sobre la cual se viven conflictos más que diálogo y relaciones. No hay duda que la Iglesia católica quiere ser defensora de los valores que ella considera en peligro o amenazados: si este servicio se trasforma en una lucha es

porque la Iglesia quiere defender el hombre en su totalidad, para que pueda vivir en plenitud. Para el enfoque cristiano el hombre es un ser histórico, temporal: es óvulo fecundado, embrión, adolescente, adulto, anciano… y en cada paso de este proceso de vida el ser humano tiene su dignidad y sus derechos.

Pero, desafortunadamente, algunas veces sobre estos temas éticos hay equivocaciones entre la Iglesia católica, los periodistas y la opinión pública, porque la forma de hablar de algunos católicos no siempre resulta comprensible y propicia para el diálogo. El anticlericalismo contemporáneo se desarrolla, en cierta medida, a partir de esta incapacidad de hablar con un lenguaje accesible al público no especializado y no católico. Esto se debe, muchas veces, al hecho que los católicos dan la impresión de ser los dueños del saber y no siempre saben enunciar con claridad lo que es esencial y lo que no es esencial para ellos.

Hay que añadir que algunos católicos siguen en la tentación de imponer sus ideas a los demás, contradiciendo la forma más auténtica del cristianismo: hacer llegar siempre el mensaje del evangelio como una buena nueva.

Otra ambigüedad es cuando la Iglesia retoma las leyes de la naturaleza para fundamentar sus enunciados. Puede que la Iglesia deba aclarar más sobre este tema, porque defender la ley natural no significa tomar una posición estática sobre la naturaleza.

El reconocimiento de una ética común tendría la ventaja de proporcionar un punto de encuentro entre diferentes religiones y los ateos, entre hombres y mujeres que revindican con convicción la posibilidad de una experiencia ética sin fundamentos religiosos, originada en un legado humanista común. En caso contrario, la falta de diálogo de algunos sectores de la Iglesia católica sobre la cuestión ética genera anticlericalismo.

La necesidad de un debate y un marco conceptual

La estabilización de un *status quo* entre clericalismo y anticlericalismo, con la reducción de entrambos a nichos marginales y sectarios del

campo político y el reconocimiento generalizado del carácter pluralista –laico pero también católico– de la nación mexicana, crea finalmente un ambiente favorable para debatir el tema del anticlericalismo y definir así un marco conceptual más preciso para ubicar e interpretar el fenómeno.

Ante todo, es necesario plantearse de qué anticlericalismo estamos hablando. ¿Qué es, pues, el anticlericalismo? Al buscar una definición nos encontramos con un dilema: considerar a todas las manifestaciones de oposición u hostilidad al clero a lo largo de la historia en todas las culturas dotadas de un sistema religioso sacerdotal o bien, en el extremo opuesto, reducir el campo de aplicación de este término al mundo católico entre el siglo XVIII y la actualidad. El supuesto es que el anticlericalismo se contrapone al clericalismo o al confesionalismo, es decir, el desbordamiento del poder eclesiástico de su ámbito específico y la idea de religión oficial del Estado.

Asimismo, es necesario establecer una distinción conceptual entre anticlericalismo, laicismo e irreligión, que no son exactamente la misma cosa aunque es común encontrar coincidencias y solapamientos. Personas laicas o irreligiosas son a menudo (aunque no siempre y no necesariamente) también anticlericales.

Es indudable que toda religión sacerdotal tiende a generar en su contexto tendencias anticlericales: las hubo y las hay, por ejemplo, en el judaísmo, en el hinduismo, en el budismo y en otras religiones (el Islam, en cambio, que tiene una clerecía de bajo perfil, no parece desarrollar fuertes tendencias anticlericales, con la excepción del kemalismo turco). En Egipto las reformas de Akhenaton (siglo XIV a. C.) apuntan a reducir la influencia de la casta de los sacerdotes de Amon. La Biblia contiene muchas referencias a conflictos con los sacerdotes judíos y los Evangelios son muy críticos hacia la casta sacerdotal. El mismo Jesús de Nazareth es una figura prototípica de reformador religioso que pone en tela de juicio al clero y pregona un replanteamiento radical de la relación entre sacerdotes y feligreses. Su famosa frase "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" [Mateo 22, 21], junto con el llamado a cultivar la dimensión personal –no mediada por el clero y el ritualismo comunitario– de la religiosidad, puede

sugerir una idea laica insólita para la época. Así desde el comienzo se crea en el cristianismo una dialéctica entre laicidad y religión que presupone un difícil equilibrio. La Iglesia primitiva se estructura sobre el armazón de la burocracia imperial romana, y al quedarse como única referencia institucional sólida en la antigüedad tardía y en la alta Edad Media se genera por primera vez un auténtico clericalismo, es decir, la búsqueda de una centralidad y un protagonismo social y político del clero que puede llevar en determinados momentos y en algunos casos a establecer una hegemonía efectiva sobre el conjunto de la sociedad. El clericalismo, a su vez, suscita respuestas anticlericales en un ciclo recurrente de causa y efecto que se ha mantenido activo por siglos.

La historia cristiana, en efecto, nos ofrece una larga antología de manifestaciones de anticlericalismo, desde la Edad Media hasta los tiempos modernos. Los movimientos heréticos medievales tenían generalmente un fuerte matiz anticlerical, que se expresaba en el rechazo a los sacerdotes y la búsqueda de formas inmediatas de contacto con Dios. El anticlericalismo popular era alimentado en forma constante por una multiplicidad de factores que se combinaban para avivar la animadversión hacia el estamento clerical. En primer lugar, las diferentes órdenes religiosas eran grandes propietarias de tierras, lo cual las convertía en el blanco del resentimiento de los campesinos cuando estallaban conflictos por el precio de los arrendamientos. En los centros urbanos existía un buen número de curas que, aprovechando los fueros que le garantizaba su condición, vivían de la limosna y, en algunos casos, se dedicaban a actividades delictivas, con lo que se alimentaba una imagen de cura vividor y embustero que subsistía por medio de conductas *non sanctas*. Las novelas de Bocaccio (siglo XIV) nos muestran varios ejemplos poco edificantes de frailes y clérigos, casi un bestiario anticlerical *ante litteram*. La exuberancia y el lujo de muchas catedrales y monasterios en medio de una masa de personas indigentes y hambrientas, así como la vida mundana que llevaban muchos sacerdotes, también generaban rencor entre la población. En las comunidades más pobres el panorama no era mucho mejor, ya que los clérigos ejercían una presión constante sobre los labradores por el pago puntual de los diezmos, sin tener en cuenta los vaivenes a los

que estaba sometida la producción agrícola, amén de su conducta con frecuencia inmoral.

Las críticas hacia el estilo de vida opulento y mundano del clero surgían también dentro de la Iglesia. La denuncia de los vicios, la hipocresía y la distorsión del mensaje evangélico por parte del clero resultaba en algunas ocasiones en la fundación de nuevos movimientos religiosos, como el caso de los franciscanos. Desde la política, en fin, venía una fuerte presión para reducir el ámbito de acción del papado y la Iglesia. En 1300 Dante Alighieri defendió la laicidad del Estado contra las pretensiones hegemónicas de Roma, como también laica será la visión de Maquiavelo dos centurias después. El Renacimiento aporta una visión anticlerical desde el humanismo, en contra de una curia romana y un episcopado corrupto y mundano, frecuentemente involucrado en las luchas políticas italianas y europeas. La Italia renacentista conoce también una explosión de anticlericalismo religioso, con la virulenta predicación de Girolamo Savonarola en Florencia a fines del siglo XV.

Los reproches contra el clero se incrementan en toda Europa en el siglo XVI. El italiano Giordano Bruno (futuro icono del anticlericalismo) expresa fuertes críticas al clero que le valen la condena de la Inquisición y la quema en la hoguera. Pero el desafío anticlerical más importante proviene del centro y norte de Europa. Es muy notoria la motivación anticlerical de Lutero en su protesta contra los abusos de Roma, que muchos en Alemania y otras partes consideraban como extralimitaciones intolerables de la clerecía. La reforma protestante desata además el anticlericalismo popular latente que se expresa en la violencia iconoclasta y homicida de los levantamientos campesinos en el centro del continente. Algunas ramas del protestantismo (anabaptistas, calvinistas…) reducen drásticamente o eliminan por completo el papel mediador del clero en la vida religiosa comunitaria.

Las guerras de religión que asolan el centro de Europa en el siglo XVII tienen el anticlericalismo como uno de sus ejes principales, pero es en la siguiente centuria donde el anticlericalismo adquiere difusión más amplia, especialmente entre los intelectuales que se adhieren a la Ilustración. Los filósofos expresan un franco rechazo al clero en el

marco de una visión laicista, deísta o incluso atea, de la sociedad. Voltaire en particular dirige su sátira mordaz contra el clero y el papado en su Cándido (1759) y en otras obras. Los efectos del anticlericalismo ilustrado se dejan ver en el reformismo laico de muchos Estados, en el dinamismo de la masonería, en la expulsión de los jesuitas y en la revolución francesa. Aquí el anticlericalismo se manifiesta de manera violenta en actos simbólicos y en la persecución e incluso asesinato de curas y prelados acusados de ser reaccionarios y traidores. La facción jacobina, que desata el Terror (1793-1794), se ensaña especialmente con el clero, los campesinos católicos y el simbolismo religioso (de aquí, más tarde, el calificativo de jacobinos para indicar, de forma genérica, a todo anticlerical extremista). El intento de erradicar por completo, junto con el clero católico, al cristianismo, no prospera, pero establece un antecedente para un tipo radical de anticlericalismo revolucionario que se expresará en todo movimiento insurreccional europeo del siglo XIX (1820, 1830, 1848, 1871) y aparecerá aún con más virulencia con las revoluciones del siglo XX.

En la primera mitad del siglo XIX el anticlericalismo se extiende fuera de los círculos ilustrados y las logias masónicas, hasta alcanzar una difusión más amplia en las clases dirigentes de los Estados católicos en especial con España, Portugal, Italia, Francia, Bélgica y las nuevas repúblicas latinoamericanas, también en Alemania e Inglaterra. El enfrentamiento contra el clero se enfoca principalmente en cuatro cuestiones: la libertad intelectual y de creencias, la secularización del Estado, la desamortización de los bienes eclesiásticos y la actitud en exceso conservadora o “reaccionaria” de la Iglesia en temas políticos y sociales. La Iglesia, en efecto, defiende con terquedad durante décadas al antiguo régimen contra todo intento de impulsar el modelo liberal de Estado, no acepta las innovaciones modernizadoras y no se resigna a la reducción de la influencia eclesiástica en la sociedad.

En el periodo decimonónico observamos además la consolidación y la manifestación explícita de dos elementos nuevos: el anticlericalismo ideológico y el clericalismo laico. El primero, dentro del marco de corrientes ideológicas y políticas como el liberalismo, el positivismo, el anarquismo, el socialismo y, en algunos casos, el nacionalismo, presu-

pone el rechazo de la presencia eclesiástica en la política, en la sociedad y en la cultura. Frente a un clero católico que, al sentirse atacado por todos lados, se repliega en una defensa intransigente del antiguo régimen y rechaza íntegramente las novedades del siglo –la actitud de Pío IX con el *Syllabus* es emblemática–, se expresa un anticlericalismo por igual intransigente y belicoso. A la insensibilidad de la Iglesia hacia los nuevos problemas de la época –en particular las cuestiones obrera y nacional, y en general hacia la perspectiva de un Estado laico y de una sociedad secularizada– corresponde la insensibilidad de muchos políticos e intelectuales "laicistas" hacia las necesidades del clero y el significado de la religión católica dentro de la sociedad, que se acompañan muchas veces a un desconocimiento del fenómeno religioso en sí, en tanto experiencia antropológica.

Son típicas, al respecto, las ideas extremas de eliminar todo elemento "irracional" de la vida del hombre, promover la autonomía moral del individuo y confinar la religión en el ámbito personal, como un hecho de la conciencia, privándola así de su dimensión comunitaria y pública. El racionalismo laicista es llevado al paroxismo y el anticlericalismo se confunde a menudo con el materialismo y el anticristianismo. En este contexto reaparecen, incluso, tendencias neopaganas.

Aquí es emblemática, aunque extrema, la posición de Nietzsche. El anticlericalismo del filósofo alemán plantea una revisión cabal de la tradición cristiana en todas y cada una de sus versiones, que no se detiene sólo en la búsqueda de un espacio autónomo para la conciencia y la vida política sino que plantea el ateísmo como una necesidad moral, como exigencia de una veracidad radical y entusiasta de la vida que no necesita de entes superiores o mediadores para expresar la exhuberancia natural. El sacerdote es, en este contexto, "una especie parasitaria de hombres que prospera a expensas de todos los organismos sanos y vitales", un ser que "desvaloriza, desacraliza la naturaleza" [*El Anticristo*, 26].

La única forma de manifestación de lo sagrado que admite Nietzsche es el paganismo de la antigüedad, es decir, la sacralización de las potencias de la vida en el hombre, Eros, Hermes, Atenea… esos dioses que hipostasían y compendian las grandes emociones del hombre, esos sobrecogimientos que no se derivan de lo sobrenatural sino que

arraigan en el poder de lo natural elevado a su mayor potencia, una sacralidad inocente, primordial, sin conciencia de culpa, mas allá del bien y del mal, que se inserta en una genealogía espiritual que es ajena a la tacha de maldad que pesa sobre los instintos de la vida, en especial sobre la voluntad de poder.

El neopaganismo permanece minoritario, pero se extiende la exigencia de una experiencia religiosa desligada del monopolio eclesiástico, más personalista, confinada a un espacio tan restringido que presupondría, de hecho, el fin de la religión organizada. Esta es la esperanza que cultivan algunos liberales a mediados del siglo, quienes apuestan por un protestantismo genérico, el deísmo o, en algunos casos, incluso el escepticismo religioso. Hacer alarde de irreligiosidad se convierte entonces en algo común, pues la religión católica y la Iglesia son sinónimos de atraso e ignorancia, quintaesencia de lo que se opone a la razón, a la ciencia, a la ilustración y, en general, al progreso y la modernidad. El anticlericalismo se difunde en particular entre la clase media educada y la elite económica como una forma de rechazo cultural, y como expresión de una incompatibilidad de intereses del Estado moderno y del mundo capitalista con respecto a una Iglesia reaccionaria enemiga del progreso económico y social.

Las actitudes frente a la Iglesia, en realidad, son variables. Los positivistas ven al clero como una especie destinada a la extinción –lo que les permite adoptar actitudes *de facto* benevolentes–, y los liberales aceptan una presencia eclesiástica de bajo perfil en un ámbito pluralista. Engels condenó en varias ocasiones –en 1874 y en 1877– el anticlericalismo en tanto idea seudorrevolucionaria y desviación de la lucha de clases, con lo cual el marxismo también se alejaba de las actitudes anticlericales más agresivas.

Por otro lado, los anarquistas, los socialistas y los radicales buscan el enfrentamiento y arremeten con palabras y con hechos contra la Iglesia. La Comuna de París (1871) expresó desde todas las tendencias revolucionarias un profundo anticlericalismo que llevó a planes legislativos de separar la Iglesia del Estado, la nacionalización de todos los bienes eclesiásticos y la exclusión de la religión de las escuelas. Los templos no fueron cerrados, pero se los utilizó para tener reuniones políticas.

Los nacionalistas, en fin, en algunos casos –como sucede en Italia– tienen que enfrentarse a un clero que es hostil en principio a la idea misma de nación (el Risorgimento adquiere muy pronto un matiz netamente anticlerical) y en otros –como en Irlanda o en Polonia– se aferran a la religión histórica nacional y tienen la simpatía del clero local. En ciertos países –como en México– se desata una pugna entre nacionalistas católicos y nacionalistas laicos que defienden visiones distintas de lo que debería ser el resultado del proceso de la formación nacional. La figura de Benito Juárez se vuelve famosa entre los anticlericales de muchos países por su lucha exitosa a favor del Estado laico y en contra de las fuerzas clericales hostiles.

En donde el anticlericalismo es más fuerte, desarrolla un lenguaje propio e incluso una red de círculos de reunión y órganos de prensa especializados en la sátira y la información. Es toda una subcultura anticlerical que se manifiesta con sus lemas, chistes, caricaturas y códigos expresivos característicos que hallamos, por ejemplo, en los periódicos *L'Assiette au Beurre* (Francia), *L'Asino* (Italia), *El Burro* (Argentina), *O Século* (Portugal), *El hijo del Ahuizote* (México), etcétera. Toda ciudad católica de cierta importancia tuvo este tipo de prensa hasta comienzos del siglo XX. Los enemigos de la Iglesia critican o se burlan del clero, del Vaticano y del magisterio eclesiástico, y tienen un santoral de héroes anticlericales: Giordano Bruno, Voltaire, Rousseau, Victor Hugo, Benito Juárez, Giosuè Carducci, etcétera. Las logias masónicas son los círculos de reunión donde más se cultiva el espíritu de oposición a la Iglesia.

El clericalismo laico es también un fenómeno típico del siglo XIX. Aterrados o disgustados por los excesos anticlericales y anticristianos de la revolución francesa, intelectuales como Joseph De Maistre y políticos como Napoleón Bonaparte establecen las bases de una *realpolitik* hacia la Iglesia que, al retomar el llamado de Maquiavelo a utilizar la religión como *instrumentum regni*, defienden el papel del clero como factor poderoso de estabilización social. El clero y la religión son apreciados de manera utilitarista y pragmática para dar sustento y estabilidad a una sociedad violentamente sacudida por revoluciones y por profundos cambios estructurales. En esta óptica ya no importa si el magisterio cristiano de los sacerdotes es verdadero, lo que importa

es la consecuencia social positiva que se espera de ello: la disciplina, la laboriosidad, el freno de las pasiones y la obediencia a las jerarquías.

Este clericalismo está destinado a una gran fortuna y reaparecerá bajo distintas formas y ropajes a lo largo del siglo XX hasta la actualidad, en momentos en donde las sacudidas que sufre la sociedad impulsan al recurso a la vieja arma del Príncipe, la religión. Fue extraordinario, en este sentido, el giro de 180 grados que dio Benito Mussolini en Italia, desde su anticlericalismo ateo juvenil, hasta el acercamiento y el pacto pragmático con la Iglesia en el momento de la toma del poder y la consolidación del régimen fascista (entre 1921 y 1929). Se puede mencionar también el caso de Charles Maurras en Francia, un intelectual francamente descreído que llegó sin embargo a apreciar la labor del clero y la función de la religión católica para fortalecer la nacionalidad francesa en contra de los factores disgregantes y debilitantes (socialistas, judíos, extranjeros, etcétera). Con el avance del socialismo, entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, se observa por reacción un regreso de sectores importantes de la burguesía hacia el clero y la religión, en función de escudos culturales y políticos. Los encuentros entre el clericalismo laico y el clericalismo católico son frecuentes en esa época, reaparecen durante la guerra fría en función anticomunista y son perceptibles también en la actualidad frente a nuevas amenazas como el populismo, el terrorismo y el radicalismo islámico.

El anticlericalismo, como el clericalismo laico, parece activarse periódicamente, cuando han madurado coyunturas que requieren un nuevo replanteamiento del papel eclesiástico en la sociedad. Si a fines del siglo XIX, con las batallas ya ganadas sobre la laicidad del Estado, la liberalización de la economía, el secularismo intelectual y la garantía del pluralismo religioso, las posiciones beligerantes han perdido vigencia y predomina un positivismo conciliador, a comienzos del XX vuelve con fuerza el anticlericalismo para exigir un nuevo reposicionamiento. Esta vez los tema centrales son la educación de los jóvenes y la organización del proletariado.

Paradójicamente, en el momento en que la Iglesia, empujada por León XIII, acepta abrirse al mundo moderno y se empeña a fondo en la cuestión social, suscita una nueva oleada de rechazos. No es ya en con-

tra del clero anacrónico y reaccionario que se reactiva el anticlericalismo, sino contra el clero demasiado activo en un campo que le debería pertenecer al Estado (educación) o a las organizaciones de la sociedad civil (sindicatos). Un clero que, por lo demás, todavía no acepta el pluralismo y sigue con la esperanza de reconquistar la sociedad a la fe cristiana. Aparece, al mismo tiempo, un nuevo catolicismo político que se expresa en la formación de partidos de inspiración católica, por ejemplo el Partido Católico Nacional en México (1912) o el Partito Popolare (1919) en Italia, que provoca alarmas y reacciones anticlericales por el temor de que fuesen la *longa manus* de la Iglesia en la política.

Las organizaciones proletarias católicas, que tienen en ciertos países, como Bélgica y Alemania, un éxito notable, provocan violentas reacciones anticatólicas y anticlericales en el ya de por sí hostil ambiente del sindicalismo anarquista y socialista, por la peligrosa competencia que supone el éxito del catolicismo social entre los trabajadores. El Estado, por su lado, pone un alto a la expansión de la actividad educativa católica, que parece erosionar la hegemonía de una cultura nacional laica, lograda con tantos esfuerzos y tantos sacrificios. Alemania inicia la batalla tempranamente con el Kulturkampf (1871-1878) pero Francia marca la pauta, con las reformas escolásticas laicistas de Jules Ferry (1881-1882). Dos décadas más tarde las reformas de 1905 separan la Iglesia del Estado, disuelven varias órdenes religiosas y cierran la mayoría de los centros educativos católicos de ese país. El reformismo francés de comienzos del siglo XX tiene como antecedente inmediato el terremoto cultural causado por el *affaire* Dreyfus, que lleva violentamente al debate público la cuestión del pluralismo, el laicismo y el respeto de las creencias religiosas no católicas. En México el Partido Liberal (radical) denuncia (1906) el incumplimento de las metas del Estado laico causadas por la política excesivamente benigna de Porfirio Díaz hacia la Iglesia.

En el nuevo siglo las explosiones de anticlericalismo se suceden una tras otra en una sucesión que incrementa la radicalidad y la virulencia del fenómeno. En 1909 Barcelona es sacudida por la violencia anticlerical durante la llamada Semana Trágica. En 1910 el Portugal republicano impone duras leyes contra la Iglesia católica. Poco después se desata en México la revolución, salpicada de episodios anticlericales

que se traducen en actos violentos después de 1913 y en legislación anticlerical en 1917. En algunas regiones, como Veracruz, Tabasco y Yucatán, el fenómeno antirreligioso tiene incluso vertientes iconoclastas y vandálicas. México es uno de los países más anticlericales del mundo en la primera mitad del siglo con la aplicación por parte del Estado de una legislación especialmente dura, que es la causa del estallido de una sangrienta guerra civil de matriz católica, la Cristiada (1926-1929). En los años treinta el anticlericalismo revolucionario es todavía vigoroso y se manifiesta de manera sobresaliente en Tabasco durante el gobierno jacobino de Garrido Canabal, episodio de anticlericalismo extremo que es retratado por el escritor Graham Greene en su novela *El poder y la gloria* (1940). Álvaro Matute señala en este libro que el anticlericalismo fue algo así como la quinta línea vertebral de la revolución mexicana (junto con la política, campesina, obrera e intelectual).

En 1917 la revolución bolchevique en Rusia lleva a un nuevo grado de virulencia el anticlericalismo, con el asesinato en masa de los curas ortodoxos y la destrucción de cientos de templos en todo el país, situación que perdura después de la muerte de Lenin en la dictadura estalinista, cuando miles de sacerdotes son ejecutados o enviados a morir en los campos de concentración. En 1931 es el turno de España, donde la segunda república, dominada por fuerzas hostiles a la Iglesia, tolera agresiones y actos vandálicos, que se convertirán en un ataque generalizado durante la guerra civil (1936-1939). Los militantes anarquistas y socialistas se ensañan en especial contra el clero y los símbolos católicos, profanando y quemando iglesias, y matando a más de 6,000 sacerdotes en arrebatos de violencia que rayan en la barbarie. Aquí el anticlericalismo –sobre todo durante los primeros meses de la guerra– alcanza el cenit en un país católico, opacando incluso a los excesos mexicanos.

Los pactos de la Iglesia con los regímenes autoritarios europeos de entreguerras suscitan anticlericalismo, tanto de parte de los demócratas así como de las fuerzas nacionalistas o fascistas que apoyan al Estado. En España los falangistas, aun siendo católicos, desaprueban las concesiones excesivas hechas a la Iglesia por Franco en 1938. En Italia los fascistas intransigentes –en su mayoría no creyentes o agnósticos– critican a Mussolini por el acercamiento al Vaticano y se

manifiestan en 1931 con protestas y ataques anticlericales en todo el país. También los demócratas desde Italia (Croce) y desde el exilio (Salvemini) expresan su preocupación por la laicidad del Estado. En el caso de los militantes fascistas –y también entre las fuerzas comunistas en Europa y en la URSS– el anticlericalismo se debe no tanto a un afán laicista y libertario, sino a la idea totalitaria de moldear la sociedad según los parámetros de la ideología y encuadrarla íntegramente en el Estado. El clero, para todo proyecto totalitario, representa un competidor inoportuno, un estorbo o incluso un enemigo.

Al concluir la segunda guerra mundial la expansión del comunismo lleva el anticlericalismo a los países ocupados por el Ejército Rojo y hacia Occidente, donde se instalan y se fortalecen los partidos comunistas. El único comunismo "occidental" que no es explícitamente anticlerical es el italiano, apoyado por masas de creyentes y obligado a una difícil convivencia con un poderoso partido católico que tiene el respaldo de la curia romana. Así como Mussolini antes, Togliatti –jefe del Partido Comunista– es obligado a pactar con la Iglesia y moderar el anticlericalismo político. En España el uso político de la Iglesia por Franco –en función de control social y muralla anticomunista– genera un resentimiento anticlerical que emergerá más tarde, al finalizar la dictadura.

El auge del marxismo, la rebelión juvenil del 68 y los movimientos feministas arremeten contra el clero, que es considerado paradójicamente como uno de los pilares de la sociedad burguesa liberal. Las acusaciones anticlericales tienen ahora como puntos fundamentales el apoyo –al inicio casi incondicional– que la Iglesia le da a las democracias occidentales durante la guerra fría, a la defensa eclesiástica del orden social y de los valores tradicionales y, en ciertos países, a su protagonismo e influencia política. El Concilio Vaticano II y el nacimiento de la teología de la liberación cambian o moderan de manera parcial estas actitudes. Sin embargo, estimulan paralelamente a un anticlericalismo católico que rechaza el papel protagónico de la jerarquía eclesiástica y cuestiona las opciones políticas controvertidas o las elecciones demasiado conservadoras de ésta en problemas sociales relevantes para los fieles.

En efecto, el apoyo que le otorga la jerarquía eclesiástica al poder político –en especial si se trata de un régimen autoritario– provoca un

rechazo específico de índole anticlerical por parte de la base católica. Lo mismo sucede si los obispos se muestran muy inclinados hacia los ricos y pudientes y poco sensibles a las exigencias de los pobres y los marginados, situación que señala una evidente falta de coherencia con respecto al mensaje evangélico.

En tiempos más recientes el anticlericalismo católico se manifiesta donde se percibe una actitud ambigua de la Iglesia en cuestiones como la conducta sexual de algunos sacerdotes o la falta de diálogo y de apertura frente al divorcio, la contracepción y el aborto. Son los mismos motivos que alientan el anticlericalismo en general, también el de los no católicos. Si bien, en su faceta política, el anticlericalismo parece hoy más bien relegado en áreas marginales –logias masónicas y grupos extremistas–, se puede reactivar desde la sociedad civil en ocasión de escándalos que sacuden a la Iglesia, o por las injerencia –reales o supuestas– eclesiásticas en temas controvertidos como la educación laica, la interrupción del embarazo, la salud reproductiva, los gay y la experimentación sobre embriones humanos. Un anticlericalismo difuso además se expresa, en general, en contra de la Iglesia en tanto depositaria de unos "valores fuertes" en un mundo posmoderno en donde predomina el "pensamiento débil", la irresponsabilidad, el hedonismo y un individualismo desenfrenado con matices nihilistas. La Iglesia sigue proclamando verdades incómodas, apela al sentido de la responsabilidad, exige compromisos y sacrificios, evoca el bien común: cosas que provocan inquietud, fastidio y reacciones hostiles.

Sin embargo, paradójicamente, se le exige al clero un comportamiento irreprochable –las aberraciones sexuales de los sacerdotes son consideradas mucho más graves que las de los ciudadanos comunes y corrientes–, con lo cual podemos sospechar que la sociedad sigue confiando a la Iglesia el papel de núcleo ético y moral que pueda frenar de alguna manera la caída hacia un nihilismo sin límites y sin esperanzas.

Antes de pasar a los estudios que detallan, en este libro, el itinerario del anticlericalismo en México, es preciso hacer un resumen de lo que la historia del anticlericalismo nos sugiere para elaborar una tipología e intentar definir un esbozo teórico.

Ante todo, es evidente que el anticlericalismo, aun si se manifiesta en diferentes religiones, es más pronunciado en el cristianismo católico. Quizás esto se deba a que la católica es una de las religiones más clericales del mundo. El anticlericalismo, en este sentido, reacciona al clericalismo, es la consecuencia del desbordamiento de la Iglesia de lo que se considera su campo específico.

El anticlericalismo, por otro lado, no es necesariamente equivalente al laicismo y tampoco al escepticismo religioso. Aquí encontramos una equivocación que nos exige, sin duda, un tratamiento semántico más preciso. Han existido y existen personas irreligiosas que están a favor del clero por razones políticas o ideológicas y, asimismo, han existido y existen católicos fervientes que son sinceramente anticlericales, es decir, que rechazan el protagonismo del clero, defienden a una sociedad pluralista y tolerante y abogan por una presencia más destacada del laicado en la Iglesia entendida como la comunidad de los creyentes.

Otros dos puntos importantes que se pueden señalar son el carácter recurrente del anticlericalismo, con diferentes manifestaciones según la época y las temáticas en juego, y su variación en los países católicos, según las diversas trayectorias e idiosincrasias nacionales. No es lo mismo el anticlericalismo del siglo XIX que el de los años treinta del siglo XX o el de nuestros días. Asimismo, el anticlericalismo mexicano es diferente, por ejemplo, del italiano: ambos tienen matices peculiares y únicos, aunque sean, al fin y al cabo, facetas de un mismo fenómeno. Es de señalar, sin embargo, una peculiaridad del mundo de tradición hispánica (México, España…): el anticlericalismo de estos países en el siglo XX parece más inclinado hacia la iconoclastía y la violencia física en contra del clero, respecto del anticlericalismo más moderado (en este aspecto) de Italia, Francia y otros países católicos europeos.

Por último, hay que destacar que como el anticlericalismo no es una ideología en sí, no posee una consistencia en tanto sistema de ideas orgánicamente articulado, puede considerarse como una actitud, una reacción y una manifestación de la dialéctica entre religión, Estado y sociedad propia de la civilización occidental. Han existido y existen formaciones político-ideológicas más propensas al anticlericalismo como consecuencia de sus postulados ideales y filosóficos –por

ejemplo, el anarquismo–, por ello se puede hablar de anticlericalismo ideológico, cuando se enfatiza esta vertiente de hostilidad a la Iglesia. Sin embargo, es más común el rechazo al clero como algo secundario, una consecuencia y una derivación de otras ideas, más que una afirmación autónoma. O bien, dicho de otra manera, es usual que las ideas anticlericales se combinen con otras de una ideología particular. Estas combinaciones pueden dar vida a una cultura específica e incluso a una tradición anticlerical. El anticlericalismo es, en fin, un fenómeno fisiológico y se manifestará en tanto exista un clero católico, con las características que conocemos hoy.

Varios autores presentan, en este libro, sus reflexiones sobre el anticlericalismo a partir de estudios enfocados específicamente en el caso mexicano. Los ensayos reunidos en esta obra colectiva analizan, desde ángulos diferentes, una variedad de aspectos y episodios históricos del anticlericalismo mexicano, aspectos generales del fenómeno y algunos elementos internacionales. El hilo conductor de estos trabajos –generados a partir de investigaciones específicas y reelaborados en el marco de un debate sobre el tema– es la preocupación de aportar una contribución para entender un aspecto importante de la historia y la idiosincrasia cultural de México y para comprender los tiempos actuales. La ocasión para el debate fue el simposio "El anticlericalismo en México", que se llevó a cabo en la ciudad de México, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, los días 29 y 30 de marzo de 2007. La reunión se realizó con el patrocinio del programa de maestría-doctorado en historia y etnohistoria y del cuerpo académico Antropología e Historia Contemporánea de América Latina y el Caribe.

Entre los investigadores que presentan aquí sus estudios cabe señalar a Álvaro Matute –ya mencionado antes– quien destaca una vertiente anticlerical bien definida en el proceso de la revolución mexicana y establece así la centralidad del anticlericalismo en la historia reciente de México. Muy original y seguramente innovador es el artículo de Manuel Ceballos Ramírez: su punto de partida "es la consideración de que el enfrentamiento entre el Estado y la Iglesia en México se ha realizado no porque ambas instituciones hayan sido muy diferentes, sino porque en el fondo han sido muy iguales; tanto tratándose del Estado

borbón del siglo XVIII, como del reformista o imperialista del XIX y, sobre todo, del revolucionario del XX". Los que se enfrentaban creyendo ser antagonistas entre sí eran, en realidad, "hombres pertenecientes a la misma estructura de poder y resultado de la misma cultura política original: jerarquía, autoritaria, intransigente, corporativa y patrimonial". La matriz católica, en suma, es perceptible en la cultura política de todos los mexicanos, incluso de los anticatólicos.

Un anticlericalismo más tradicional a partir de una ideología nacionalista unida al liberalismo asoma en los trabajos de Manuel Olimón Nolasco y de Nora Pérez-Rayón que analizan respectivamente los escritos de Justo Sierra e Ignacio Ramírez. En la misma línea sigue José Enrique Covarrubias: autores del siglo XIX como José Joaquín Fernández de Lizardi, Guillermo Prieto e Ignacio Ramírez "promueven y celebran que el Estado establezca verdades o principios de tipo religioso o moral cuya asimilación por los ciudadanos contrarresta la influencia católica y favorece el progreso, la libertad y la congruencia moral". Por otro lado, la contraposición nacionalismo-ultramontanismo es central en el análisis que hace Evelia Trejo de los escritos de José María Vigil. Para Vigil el clero es "el protagonista incómodo de una historia ejemplar", la de reforma. A partir de la consumación de la independencia, en el texto de Vigil se plantea la continuidad, en México, de una lucha entre dos potencias cuya conciliación era imposible. El clero, tras los episodios vividos, se colocó en una posición superior a la que había tenido durante el gobierno español. Iturbide se mostró "enteramente sometido a la influencia clerical", dice (Vigil). Y desde octubre de 1821 en el país se inició una lucha por conseguir que el poder civil tuviera alguna injerencia en los asuntos eclesiásticos, pero triunfó el ultramontanismo.

Marta Eugenia García Ugarte presenta una interesante panorámica sobre el anticlericalismo en el siglo XIX. Su artículo sigue en parte la misma línea de esta introducción que encuentra en el anticlericalismo una reacción y una manifestación de la dialéctica entre religión, Estado y sociedad propia de la civilización occidental. "En México siempre ha habido posturas anticlericales. El comportamiento de algunos sacerdotes y obispos, inclusive, su prepotencia, abusos, corrupción y doble comportamiento moral ha suscitado el rechazo de la población tanto en el pasado

como en la actualidad". Sin embargo, lo peculiar del siglo XIX es que "las posiciones anticlericales tenían un fondo mucho más complejo: la Iglesia ocupaba algunos de los espacios públicos que deberían de corresponder al Estado (la educación, la beneficencia, los registros de población, los cementerios, entre otros) y disputaba, por la fuerza económica que disfrutaba y el control que tenía sobre las conciencias, el poder social y político que el Estado nacional requería para constituirse como tal".

Llegamos así al siglo XX. Para entender el anticlericalismo mexicano característico de este siglo Horacio Crespo señala un cambio importante en 1938: "a partir de 1938, y sostenidamente después de 1940, la virulencia del discurso anticlerical se vio atemperada y finalmente el anticlericalismo mismo borrado del discurso oficial, derivado hacia posiciones sustentadas sólo sobre la laicidad del Estado". Siempre quedándose en el mismo periodo vemos cómo María Luisa Aspe Armella con una extensa investigación analiza desde la óptica de los militantes de la acción católica mexicana algunas de las corrientes que entre 1929-1958 minan el poder legítimo de la Iglesia: "socialismo, marxismo, liberalismo, revolución, cardenismo, estatismo, modernismo y capitalismo".

Con Pedro Quintino alcanzamos nuestros días. Este autor observa cómo el anticlericalismo de hoy se genera, en buena medida, por la fuerte intromisión del episcopado mexicano en los procesos electorales: "…reclamar que la Iglesia no intervenga en los asuntos político-electorales, es conveniente y válido, sobre todo cuando la sociedad busca resolver sus conflictos bajo los principios del laicismo y porque a nadie favorece que el catolicismo, ni cualquier otra religión, se integre o asuma una definición política-partidista".

Otros ensayos, que no mencionaremos aquí por razones de espacio, ofrecen al lector un recorrido por diferentes aspectos del anticlericalismo: jurídicos, políticos, sociales, culturales, internacionales. Esta es una antología sin duda no exhaustiva pero notablemente amplia y variada, de lo que ha sido y es el fenómeno anticlerical en México. Nuestro auspicio como coordinadores es que pueda sentar una base para proseguir con las investigacions y el debate sobre el tema.

[*Ciudad de México, mayo de 2007*]

PRIMERA PARTE

Aspectos históricos y filosóficos del anticlericalismo

*Álvaro Matute**

El anticlericalismo, ¿quinta revolución?

¿Quinta revolución?

Lo primero que merece ser esclarecido es la interrogante que pregunta acerca de una quinta revolución. En ese caso, ¿cuáles son las otras cuatro? ¿A qué estoy haciendo referencia? En 1998, con motivo de mi discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Historia,[1] rescaté del olvido una idea planteada en 1954 por el licenciado Manuel Moreno Sánchez,[2] en una conferencia pronunciada en un curso de invierno de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, con el interesante título de "Más allá de la revolución mexicana".[3] El planteamiento de Moreno Sánchez me parece válido a

*Investigador emérito del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro de número de la Academia Mexicana de la Historia, correspondiente de la Real de Madrid, y del Seminario de Cultura Mexicana. Su línea principal de trabajo es la teoría e historia de la historiografía. Entre su bibliografía destacan varios títulos sobre temas relativos a la revolución mexicana, como *La revolución mexicana, actores, escenarios y acciones. Vida cultural y política (1901-1929)*, *Las dificultades del nuevo Estado* y *La carrera del caudillo*.

[1]Álvaro Matute, "Los orígenes del revisionismo historiográfico de la revolución mexicana", en *Aproximaciones a la historiografía de la revolución mexicana*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2005, pp. 39-53.

[2]Manuel Moreno Sánchez (1908-1994) fue licenciado en derecho por la UNAM. Participó en el movimiento autonomista de 1929 y en la campaña vasconcelista de ese mismo año. Más adelante se integró a la labor política en el Partido de la revolución mexicana (después Revolucionario Institucional). Fue presidente del Senado de la República en el sexenio 1958-1964. Su oposición al presidente Gustavo Díaz Ordaz lo llevó al ostracismo político desde el cual escribió interesantes artículos periodísticos recogidos más tarde en un libro, *Crisis política de México* (1970).

[3]Manuel Moreno Sánchez, "Más allá de la revolución mexicana", en *Problemas agrícolas e industriales de México*, vol. VII, num. 2, abril-junio, 1955, pp. 215-245.

más de medio siglo de haber sido expresado, en la medida en que ofrece una explicación funcional acerca de la complejidad de elementos integrantes de esa totalidad identificada como revolución mexicana. De acuerdo con Moreno Sánchez en realidad hubo cuatro revoluciones mexicanas, cada una de ellas con su dinámica propia, sus fines, sus medios y sus realizadores. Una de ellas fue la revolución política, acaudillada por Francisco I. Madero, cuyo fin fue derrocar la dictadura porfiriana y establecer el sufragio efectivo y la no reelección, como divisas principales. Otra fue la agraria, cuya finalidad estribó en destruir los latifundios, restituir los ejidos a los pueblos y, en suma, llevar a cabo una reforma agraria. Su caudillo emblemático fue Emiliano Zapata y entre sus ideólogos se puede contar a Andrés Molina Enríquez, Luis Cabrera, Antonio Díaz Soto y Gama y Pastor Rouaix. Su mayor realización fue el artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. La tercera revolución fue la obrera. Con una dinámica propia, y con influencia magonista e internacional, los trabajadores se organizaron y llevaron a cabo sus propios movimientos, con los antecedentes de las huelgas reprimidas de Cananea y Río Blanco. Formaron la Casa del Obrero Mundial, que contribuyó a la lucha armada con los llamados batallones rojos. El artículo 123 de la Constitución recoge sus aspiraciones y logros. Por último –hasta el momento– la cuarta revolución fue la cultural, de la cual el protagonista central fue el Ateneo de la Juventud, cuyos integrantes combatieron la filosofía e ideología positivistas, llevaron a cabo acciones de difusión de la cultura, sobre todo a partir de la Universidad Popular Mexicana y contribuyeron con su colaboración en la consolidación de la Universidad Nacional de México. Los nombres de Henríquez Ureña, Vasconcelos, Caso y Reyes son los de los llamados cuatro grandes del Ateneo. Ahora bien, estas cuatro revoluciones son presentadas por Moreno Sánchez como distintas entre sí y separadas en tanto acciones conjuntas, que no lo fueron. Incluso, subraya las contradicciones entre ellas: la revolución obrera no era democrática como lo fue la política, y era materialista, frente al contenido espiritualista de la cultural, como ejemplo de su independencia funcional. El caso es que, para fines de estudio, la división tetrapartita muestra su razón de ser, además de plantear problemas

interesantes para intentar explicar su articulación dentro del proceso de invención de la revolución mexicana.

Ahora bien, ¿qué hacer con el anticlericalismo, que apareció como nota destacada en los anales revolucionarios? ¿Es una quinta revolución? Mi propuesta en este último sentido es afirmativa. La ponencia argumentará a favor de ello. En primer lugar, definiría a este anticlericalismo como una ideología, y como tal, si bien puede formar parte de la llamada revolución política, la separo de la caracterización hecha por Moreno Sánchez, en la medida en que, por una parte, no la contempla, y, por otra, no puede formar parte de la revolución democrática, entre otras cosas por su contenido antidemocrático, en el sentido de ser una restricción impuesta por el Estado hacia la sociedad. Sin embargo, en un contexto más amplio, podría integrarse a la primera revolución, ya que llegó a ser un elemento de la política estatal construida por la revolución, desde su fase precursora hasta el Congreso Constituyente de 1916-1917. Es, pues, sí, una revolución política; es independiente, porque si bien pasó a ser parte integrante de la acción estatal, tiene una dinámica de tal manera propia que no necesariamente se puede articular con otros elementos constitutivos del nuevo Estado surgido de la revolución. En suma, es una variable independiente. De ahí que pueda ser comprendida como quinta revolución.

El antecedente magonista

Suele tenerse, y no sin razón, al Manifiesto del Club Liberal Ponciano Arriaga como la primera expresión abierta del anticlericalismo precursor de la revolución. Trae implícita la reacción liberal al discurso pronunciado en junio de 1900 por el obispo Ignacio Montes de Oca y Obregón en París, en el cual aboga por un concordato entre Iglesia y Estado como opción preferente ante la posibilidad de una Iglesia libre e independiente de toda relación estatal. Expresa preferir "un mal concordato a una buena separación", tras haber utilizado la metáfora de que el alma y el cuerpo "sólo a su pesar" se separan a la hora suprema de la muerte. La alusión al discurso es directa y acusan a monseñor

Montes de Oca de hacer alarde.[4] Parten, desde luego, de una interpretación radical de la historia de la reforma liberal. Tres años pasarían para que los magonistas dieran a conocer el Plan y Programa del Partido Liberal, firmado en Saint Louis Missouri, el 1° de julio de 1906. Por tratarse de un plan y programa que ofrece una visión de conjunto de los problemas nacionales, la política que manifiesta ante la Iglesia es parte de un todo. En ese sentido, las cuatro revoluciones, más la posible quinta, sí están comprendidas. Lo interesante es que cada una tomó un cauce distinto a partir de 1910, a partir de las acciones concretas en las cuales cada una se centró en sus propios fines y tuvo, como ya se dijo, a sus propios protagonistas.

La tendencia de los liberales de 1906 consiste en fortalecer el Estado, en parte a costa de la Iglesia (católica) a la cual cobrarían impuestos y cuyos bienes nacionalizarían, además de endurecer las Leyes de Reforma y, muy importante, suprimir la injerencia del clero en la educación.

Como es bien sabido, el legado del documento magonista de 1906 permaneció de manera latente a lo largo de la ulterior lucha armada, actualizándose conforme se presentaba la ocasión. De hecho, en él está el germen, al menos, de las revoluciones obrera y anticlerical, y en menor medida la agraria y la política. La cultural fue completamente autónoma de los grupos revolucionarios en pugna contra el régimen porfiriano o, después, entre ellos.

Las reacciones frente al catolicismo social

Tema pendiente de la investigación histórica, la ausencia de referencias al catolicismo social en las historias generales y particulares de la revolución es sintomática.[5] El caso es que la legislación avanzada

[4]Ambos textos, el Manifiesto y el discurso de Montes de Oca, en Manuel González Ramírez, *Manifiestos políticos (1892-1912)*, prólogo, edición y notas de…, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, pp. 100-112.

[5]Véase Álvaro Matute, “Historiografía del catolicismo social”, en Manuel Ceballos Ramírez y Alejandro Garza Rangel, *Catolicismo social en México. Teoría, fuentes e historiografía*, Monterrey, Academia de Investigación Humanística, 2000, pp. 29-74.

propuesta en los congresos católicos celebrados en las postrimerías del porfiriato y de manera paralela a la revolución, propiciaron que los grupos en pugna dentro de ésta desarrollaran sendos programas de atracción hacia los trabajadores, lo que reactivó el magonismo originario y se desarrolló un trabajo paralelo entre laicos y religiosos.[6] Una deseable historia que contemplara de manera paralela ambas propuestas requeriría de una madurez de conciencia histórica para ser aceptada que difícilmente aparecerá en el horizonte.[7] Como punto de partida es necesario someter a revisión la historiografía para señalar puntualmente la ausencia del tema en las historias generales y cómo sólo aparece en tratamientos monográficos o particulares.

Al mismo tiempo, resultaría interesante buscar qué tan autónomos entre sí fueron los seguidores del magonismo y los del catolicismo social o si las propuestas laborales de los dos grupos guardaron alguna relación. Lo que resulta incuestionable es el significativo silencio que guarda la historiografía de la revolución al respecto. En realidad, la presencia de este tema suele darse como antecedente en los tratamientos de la Cristiada, pero siempre subrayando que se trata de algo ajeno y distante a la revolución. De hecho es ajeno, pero se ha exagerado con respecto a la distancia; parece que ocurriera en otro país.

El Congreso Constituyente revisitado

Los debates llevados a cabo en el seno del Congreso Constituyente celebrado en Querétaro en diciembre de 1916 y enero de 1917 representan el *summum* de la ideología anticlerical expresada en la revolución mexicana. El resultado fue la redacción del artículo 130 tal como apareció en la Constitución y tuvo vigencia desde 1917 hasta 1982.

Hace más de tres decenios me ocupé de los debates sostenidos por los diputados constituyentes con respecto a los artículos 24 y 129 (que

[6]Véase Joaquín Márquez Montiel, *La Iglesia y el Estado en México*, México, Jus, 1978, pp. 79-108.

[7]Interesante el esfuerzo de Moisés González Navarro, *Cristeros y agraristas en Jalisco*, 5 vols., México, El Colegio de México, 2000-2003. Esta obra monumental representa un avance firme en el sentido planteado. Un pequeño complemento es su *Masones y cristeros en Jalisco,* México, El Colegio de México, 2000 (Jornadas, 131), 117 pp.

pasó a ser 130) de la nueva Constitución.[8] Mi criterio poco ha cambiado con los años. Entonces como ahora. Dado el radicalismo del ala jacobina, me incliné a ponderar las intervenciones de Hilario Medina y Félix F. Palavicini, tendientes a atemperar los excesos en que incurrían los radicales. Acaso el más sonado fue el intento de suprimir la confesión auricular, porque según su criterio implicaba una intromisión de los sacerdotes católicos en el seno familiar y tenía graves consecuencias políticas. Los atemperados indicaban que no se podía legislar acerca de un sacramento, lo cual era materia de derecho canónico. Asimismo, se pretendía limitar la nacionalidad de los ministros del culto de manera exclusiva a la mexicana. Palavicini objetó que había otros cultos: judíos, budistas, ortodoxos, musulmanes, maronitas, etcétera, que no podrían ser oficiados por mexicanos. En cambio, abogaba por la presencia de inspectores, esos sí mexicanos, en los templos para que no sólo vigilaran el cumplimiento de la ley sino que cuidaran el patrimonio nacional. Los debates fueron intensos. Ya en el tocante al artículo 3º se había hecho el primer deslinde entre Iglesia y Estado, que reiteraban los artículos 24, perteneciente a las garantías individuales y que debía observar la libertad religiosa, y el que quedó con el número 130, que es el regulador de las relaciones entre las instancias aludidas. Si se hace un conteo de las votaciones, se advertirá que las posiciones de los diputados estaban en una relación de 60/40 por ciento, y que pese a ello, había un consenso en materia de regulación de las relaciones y no un enfrentamiento entre dejar en libertad a las iglesias o controlarlas. Coincidían en esto último, aunque variaban en la magnitud y la sensatez de los controles.

Antes del Constituyente, cabría mencionar otro aspecto práctico de la lucha anticlerical revolucionaria, que tuvo en los constitucionalistas a sus mayores practicantes: ocupación de recintos religiosos, destrucción de imágenes y objetos de culto, vejación a los ministros, etcétera. Asimismo, la investigación con la que se cuenta refleja al menos dos fuentes de inspiración en las acciones anticlericales: la masonería y el protestantismo, siendo preponderante la primera, al menos desde el ángulo más tradicional.

[8] Álvaro Matute, "El Congreso Constituyente de 1916-1917", en *Historia de México*, Barcelona, Salvat, 1974, vol. 9, pp. 129-142.

Reflexión final

En mi concepto, independientemente de que se trate de una acción política cuyo fin radica en establecer el perfil del nuevo Estado mexicano, el anticlericalismo como ideología representa una quinta revolución, de acuerdo con la propuesta de Manuel Moreno Sánchez. El detener momentáneamente las referencias en el Congreso Constituyente no implica un punto final. El anticlericalismo sigue manifestándose entre 1917 y 1926, hasta el estallido de la Cristiada. Si ésta se considera fuera de la revolución, lo cual sería correcto en la medida en que puede considerarse como oposición al régimen emanado de la revolución; sin embargo, dicha oposición se dio frente a uno de los componentes revolucionarios, el anticlericalismo, que tuvo la consistencia y fuerza suficientes para equipararse con las otras cuatro revoluciones.

Me resulta obligado hacer una referencia a un ensayo notable, presentado por Jean Meyer como ponencia en un homenaje al eminente historiador mexicanista francés Francois Chevalier.[9] Lo hago porque en esa ocasión, Meyer elabora diez proposiciones en las cuales establece características típicas de la mentalidad e ideología anticlerical-revolucionaria-mexicana que deben ser tomadas en cuenta por los investigadores, ya a quince años de haber sido planteadas. Ya sea que se les acepte o se discutan, constituyen un excelente punto de partida para futuros trabajos que pretendan, más allá de las especificidades cronológicas, profundizar en el fenómeno del anticlericalismo, tal como lo busca el coloquio para el que un grupo de estudiosos fue convocado y que presenta sus trabajos en este libro. Además de las diez proposiciones, Meyer presenta dos anexos, incluso reproducidos en facsímil: un discurso del general J. B. Vargas, fechado en 1927 o 1928 y una amplia comunicación de Luis Manuel Rojas, en su carácter de gran maestro de la Gran Logia del Valle de México, dirigida al general Plutarco Elías Calles, de diciembre de 1925, ambas piezas, muestras incontrastables

[9]"El anticlerical revolucionario, 1910-1940. Un ensayo de empatía histórica", en Ricardo Ávila Palafox, Carlos Martínez Assad y Jean Meyer (coords.), *Las formas y las políticas del dominio agrario. Homenaje a Francois Chevalier*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1992, pp. 284-304.

de la mentalidad-ideología anticlerical. Mi incitación a la lectura del ensayo de Meyer es contundente. Atender a muchos de sus planteamientos evitaría descubrir mediterráneos.

Insisto, con base en las proposiciones de Jean Meyer, que las otras cuatro revoluciones planteadas por Moreno Sánchez no necesariamente tienen convergencia con el anticlericalismo, o viceversa. La revolución política originaria, la maderista, por democrática debe respetar todas y cada una de las tendencias que plantee la sociedad. De hecho, dentro del régimen maderista fue que el Partido Católico Nacional tuvo su origen y desarrollo. Sólo si se coloca al anticlericalismo dentro del planteamiento del constitucionalismo y de los resultados del Congreso Constituyente, se le puede integrar dentro de la llamada revolución política, pero eso traicionaría el espíritu del texto de Manuel Moreno Sánchez del que el presente ensayo hace eco. Con respecto a la revolución campesina, al igual que en la cultural, hay múltiples muestras de la pluralidad ideológica de los diversos grupos. La iconología muestra las estampas guadalupanas ostentadas en los sombreros de los zapatistas. Asimismo, hay vinculación de grupos católicos con el villismo, al mismo tiempo que dentro de ambos movimientos militaron anticlericales. En cuanto a la revolución cultural, si bien es laica, sus integrantes estuvieron abiertos a todas las tendencias. Es proverbial el cristianismo laico de Antonio Caso, la adopción de los modelos misionales en Vasconcelos, frente a un anticlericalismo más abierto, pero no hostil, de Pedro Henríquez Ureña. En suma, los ateneístas no se distinguieron por alentar esta tendencia. Un pintor ateneísta, Saturnino Herrán, dejó muestra de reconocimiento a la cultura católica en su gran lienzo *Nuestros dioses*, así como en múltiples imágenes de evocación religiosa. Fuera del Ateneo, pero dentro de la revolución cultural, Ramón López Velarde es acaso la mejor expresión de la cultura católica, como lo sustentó Gabriel Zaid. Queda sólo la revolución obrera o laboral como la más abiertamente anticlerical, por su obvia vinculación con el magonismo originario. El anticlericalismo obrero fue patente en la Confederación Regional de Obreros Mexicanos (CROM) y en el Partido Laborista originado por ella. Tengo como hipótesis que tal manifestación contraria a la Iglesia católica se debió en gran parte

al buen desarrollo que tuvo la doctrina social de la Iglesia, manifiesta en los congresos católicos y en el sindicalismo derivado de ellos, que antes de la guerra cristera alcanzó un elevado número de afiliados.[10] Sin embargo, por no ser patrimonio exclusivo de los líderes obreros, sino por haberse manifestado de manera más amplia, el anticlericalismo, dentro de la propuesta elaborada en 1954 por el licenciado Manuel Moreno Sánchez, forma por sí solo una quinta revolución. Su persistencia así lo muestra.

[10]Véase Álvaro Matute, "Historiografía del catolicismo social", en Manuel Ceballos Ramírez y Alejandro Garza Rangel (coords.), *Catolicismo social en México. Teoría, fuentes e historiografía*, Monterrey, Academia de Investigación Humanística, 2000, pp. 29-74.

*Manuel Ceballos Ramírez**

El clericalismo y el anticlericalismo en México: dos caras de la misma moneda

El punto de partida de este trabajo es la consideración de que el enfrentamiento entre el Estado y la Iglesia en México se ha realizado no porque ambas instituciones hayan sido muy diferentes, sino porque en el fondo han sido muy iguales; tanto tratándose del Estado borbón del siglo XVIII, como del reformista o imperialista del XIX y, sobre todo, del revolucionario del XX. En realidad el antagonismo entre los reformistas o los jacobinos y los conservadores católicos o los llamados radicales blancos se explica no porque unos fueran liberales y estatistas, y los otros clericales e intransigentes, sino porque ambos eran mexicanos. Es decir, hombres pertenecientes a la misma estructura de poder y resultado de la misma cultura política original: jerárquica, autoritaria, intransigente, corporativa y patrimonial. Y en otro orden de ideas se trata de una vida pública que, a pesar de las intenciones de la reforma del siglo XIX, terminó siendo centralizada, antimoderna, antiliberal, despolitizada y presidencialista. Desde luego que estas cuestiones requieren precisiones de tiempo y lugar. Y si bien a principios del siglo XXI se ha iniciado ya un proceso de reacomodo de las añejas fuerzas políticas, muchos de estos elementos siguen presentes en la vida pública.

*El Colegio de la Frontra Norte.

A mediados del siglo XX el historiador mexicano José Fuentes Mares escribió en *Poinsett: historia de una gran intriga*, que México no era deudor de los proyectos políticos ni de Agustín de Iturbide ni de Francisco I. Madero, sino de Joel R. Poinsett y de Benito Juárez.[1] Fuentes Mares argumentaba que puesto que México en su vida política no había llegado a ser ni democrático ni católico ni monárquico, sino liberal y laico, era deudor del proyecto del que el presidente Juárez fue portavoz. Además, es menester añadir que el adjetivo que predominó en la vida pública mexicana después de 1910 no fue ninguno de los anteriores sino el de revolucionario, que ciertamente no es adjudicable a Juárez, sino al evento fundamental que trastocó la vida mexicana a principios del siglo XX, y que marcó profundamente sus diversas transiciones políticas. Incluso en el México liberal se dio un traslape de la religiosidad católica a la nueva religión de la patria sustentada en cuatro pilares: la veneración por la Constitución, el juarismo y las fiestas cívicas (de héroes o de acontecimientos). Años más tarde se añadió el presidencialismo, primero en torno a Porfirio Díaz, a quien se consideró el "hombre necesario", y luego a los diversos presidentes en consonancia con la Constitución de 1917.

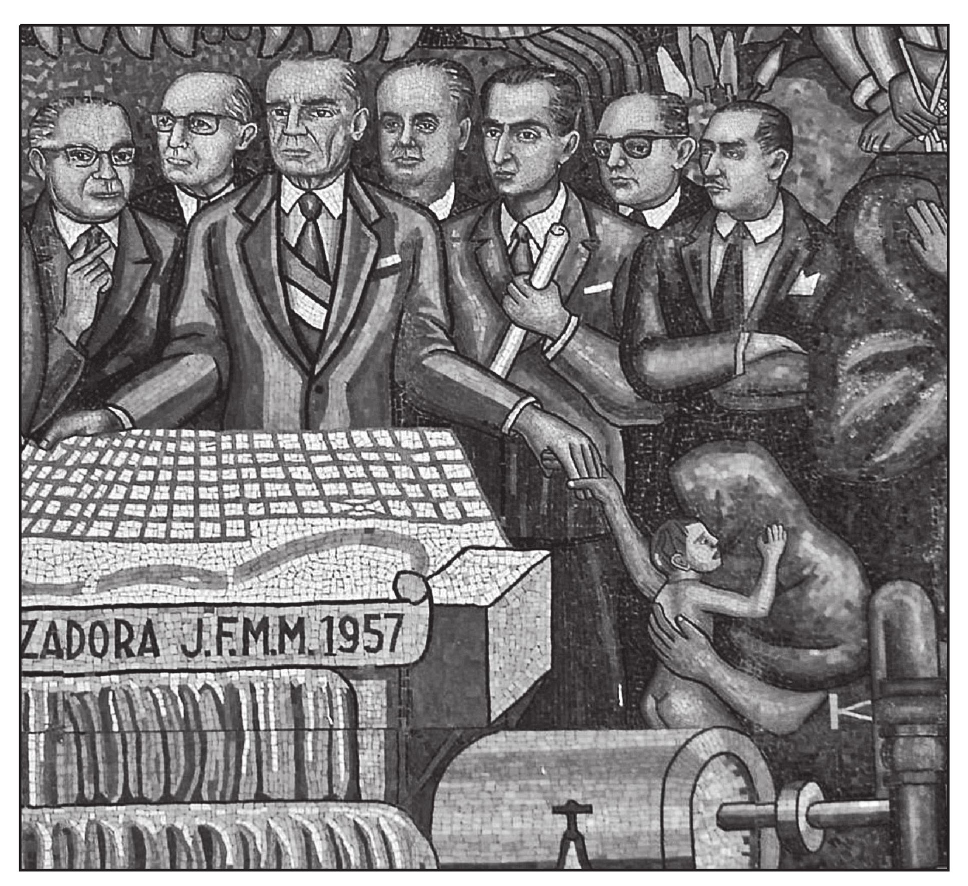
Hoy, seis décadas después, ya no es fácil sostener la tesis de Fuentes Mares, pues por un lado han resurgido en México los vientos de democracia que recobran los objetivos de Madero, y por otro se muestra que el México político del siglo XX no sustentó realmente las características del proyecto liberal de la reforma. Quizás hoy sea más pertinente recordar la tesis que Daniel Cosío Villegas sustentó en 1946, cuando escribió aquel famoso artículo titulado "La crisis de México". Para entonces a muchos pareció exagerado el diagnóstico que hizo Cosío Villegas, cuando afirmó que "La crisis proviene de que las metas de la revolución se han agotado, al grado de que el término mismo de revolución carece ya de sentido. Y como de costumbre, los grupos políticos oficiales continúan obrando guiados por los fines más inmediatos, sin

[1]José Fuentes Mares, *Poinsett: historia de una gran intriga*, México, Jus, 1951, p. 5.

que a ninguno parezca importarle el destino lejano del país".[2] En junio de 1929 Plutarco Elías Calles con sentido premonitorio habló del posible "fracaso político de la revolución", cuando afirmó que si la revolución había ya triunfado en el ámbito económico y social "en el campo meramente político, en el terreno democrático, en el respeto al voto, en la pureza de origen de personas o de grupos electivos, ha fracasado la revolución".[3]

En realidad la gran fuerza del México surgido de los diferentes movimientos revolucionarios del siglo XX fue haber coincidido en la mayoría de los casos con la esencia de la cultura política de la sociedad tradicional mexicana. Visto desde hoy, el México del siglo XX, con su gran estabilidad, al menos entre 1929 y 1968 –y en especial entre 1938 y 1968– se explica por haberse alineado e inspirado en los ideales antiliberales y antimodernos en cuestiones políticas, aunque con apariencia de modernidad y liberalismo, en particular presentes en el discurso político. Con la excepción del movimiento maderista que se cocina aparte; la gran ficción que fue el Estado surgido de la revolución y su éxito relativo, que ya lo hubieran querido los Estados autoritarios surgidos en las mismas fechas, se explica porque paradójicamente no fue una ficción dentro de sus gobernados. A este respecto al prologar el libro *Resonancias del nuevo mundo* de Richard M. Morse, Enrique Krauze, provocador y aun cuestionable escribió que la estructura política profunda del país no tenía su origen en el universo liberal y republicano ni tampoco en la inspiración de los grandes pensadores liberales sino en un padre fundador un poco más antiguo: Santo Tomás de Aquino. Así la Constitución era un avatar de las Leyes de Indias; el presidente de México, un monarca Habsburgo extraviado en el siglo XX; los intelectuales, nuevos letrados; las universidades autónomas, universidades pontificias; el PRI, un edificio corporativo con todo y sus gremios y cofradías; el sueño de Vasconcelos, una versión renovada de la evangelización franciscana; los murales de Diego Rivera, un eco de los frescos en las viejas capillas mexicanas.[4]

[2]Daniel Cosío Villegas, *Extremos de América*, México, FCE, 1949, p. 11.
[3]Enrique Krauze, *Biografía del poder*, México, Tusquets, 1998, p. 363.
[4]Richard M. Morse, *Resonancias del nuevo mundo*, México, Vuelta, 1995, p. 11.



"El presidente de México: un monarca habsburgo extraviado en el siglo XX". Detalle del mural "Nuevo Laredo de ayer y hoy" localizado en la Comisión Municipal de Agua Potable de esa ciudad. El autor es Arturo Estrada, discípulo de Frida Kahlo y ayudante de Diego Rivera.

Es por ello que el Estado surgido de la revolución mexicana intentó secularizar la vida pública hacia fuera de sí mismo. En particular en sus relaciones con esa otra fuente de poder en México, con quien se disputaba el espacio social, la Iglesia católica, en la que vio a la gran competidora. Pero hacia dentro fue antisecular. Para corroborar esta afirmación parto del supuesto de que una de las características de la secularización es la separación de las instituciones. Al afirmar que en el México posrevolucionario se dio un proceso antisecular se prueba

porque se intentó unir en una sola entidad al Estado, al gobierno y al partido político nacido de la revolución. Y en este último, a los llamados "sectores" de la sociedad. A los disidentes se les toleraba, como excrecencias de un México atrasado o ya superado; pero sin dejar de lado la intolerancia. Así se pasó de la intolerancia religiosa del siglo XIX a la intolerancia política a fines de él y durante todo el siglo XX.

Este modo de ser tradicional de la vida política mexicana entre 1929 y 1968 ha sido paradójicamente su fuerza y su debilidad. Su fuerza porque ha garantizado una estabilidad que propició un relativo progreso económico y social, y mantuvo el consenso entre los grupos políticos y alentó la paz social. Todo ello se encontró fortalecido frente a eventos nacionales y mundiales como la crisis económica de 1929, la expropiación petrolera, la segunda guerra mundial, el desarrollo estabilizador y la guerra fría. Fue también su debilidad porque los costos políticos han sido grandes, ya que del tránsito del México porfiriano al revolucionario, y de él al institucional –con la sola excepción del maderista–, México se convirtió en diferentes grados y momentos en un país que, como ya hemos adelantado, tuvo características muy peculiares. Todo esto en especial referido a la vida política mexicana entre 1911 y 1968.

Un elemento más es menester destacar, que en varias ocasiones Daniel Cosío Villegas ha traído a cuenta: el carácter destructivo de la vida mexicana, sin que se logre construir algo indiscutiblemente mejor. Según él, el genio creador mexicano no ha logrado establecer un sistema político capaz de perdurar e incrementar la vida pública. Mientras el mexicano ha destacado en cuestiones culturales y artísticas, no ha corrido con la misma suerte en su vida política.

Los programas del Partido Liberal y del catolicismo social

Regresando a la tesis inicial de este artículo acerca del enfrentamiento entre los partidarios del Estado y los de la Iglesia, es útil confrontar las propuestas del Club Liberal Ponciano Arriaga (1903) y del programa del Partido Liberal (1906) con las de los diversos documentos y

reuniones del catolicismo social mexicano. En particular con las de los congresos católicos (1903, 1904, 1906, 1909) y los congresos agrícolas (1904, 1905, 1906) y sobre todo con la semana social de 1909 en la que se presentó una "gran lista de necesidades sociales". Ésta fue elaborada por un grupo de intelectuales católicos reunidos en el Círculo de Estudios Católico Sociales de Santa María de Guadalupe, que se autodenominaron también operarios guadalupanos. Tanto estos últimos como los asistentes a los congresos estuvieron inspirados y motivados por los documentos pontificos –particularmente los de León XIII– 0151, por el ejemplo de sus correligionarios europeos y desde luego por la crítica situación mexicana. Desde luego es necesario reconocer que ni el grupo liberal ni el católico fueron monolíticos, ya que hubo divisiones entre ellos y de gran significación. En el liberal estuvieron también en sus orígenes los anarcosindicalistas posteriores, y en el católico convivieron los monarquistas y tradicionalistas con los partidarios de nuevos ideales populares, como los de la democracia cristiana.

Las propuestas de los liberales y de los católicos de este primer decenio del siglo XX coincidieron en algunas cuestiones, en otras se opusieron y en algunas fueron las mismas, aunque inversamente proporcionales. En este último caso estuvo la consideración de la educación como fundamento básico del progreso del país. Sin embargo, las diferencias se refirieron a los adjetivos que unos y otros le adjudicaron. Mientras para unos debía ser liberal y laica, para los otros debía ser religiosa y civil. En las cuestiones que coincidieron se puede hablar de salario mínimo, desaparición de tiendas de raya, legislación obrera, habitaciones higiénicas para los trabajadores, reconocimiento jurídico a los gremios, reducción de impuestos, rescisión de la deuda pública, antiporfirismo, libertad de sufragio, bancos agrícolas, descanso semanal, protección a los indígenas, relación con los países de América Latina, y otros más.[5] Un aspecto en el que también coincidieron fue en la consideración de Estados Unidos como modelo de la relación

[5]"Programa del Partido Liberal Mexicano", en *La revolución mexicana, textos de su historia*, México, SEP, 1985, t. 1, pp. 311-341. "Gran lista de necesidades sociales", en Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social: un tercero en discordia*, México, El Colegio de México, 1991, pp. 285-288.

entre la Iglesia y el Estado.[6] En lo que estuvieron totalmente en desacuerdo los liberales y los militantes católicos fue en la función social de la Iglesia y del catolicismo en la vida pública mexicana. Mientras para aquéllos se les debía excluir en su totalidad, para los católicos era parte sustancial de su fe religiosa.

Los textos intercambiables

Por otra parte, como se podrá observar hay en la literatura política de la época una serie de textos intercambiables en los que se aducen las mismas tesis para ambos bandos. Unos para atacar al Estado y defender a la Iglesia o viceversa. En ellos bastaría sustituir Iglesia por Estado, y liberales por católicos o bien al contrario.

Iniciaremos este ejercicio con el texto más reciente. Es de Daniel Cosío Villegas, quien ante el fracaso de los proyectos de la revolución mexicana preveía que, ante un eventual triunfo de "las derechas" en México.

> la mano velluda macilenta de la Iglesia se exhibirá desnuda, con toda su codicia de mando, con ese su incurable oscurantismo para ver los problemas del país y de sus hombres reales. La Iglesia perseguirá a los liberales, los echaría de sus puestos, de sus cátedras; les negaría la educación a sus hijos; serían, en suma, víctimas prontas de un ostracismo general.[7]

Sin duda este párrafo de Cosío Villegas, sin venir de un jacobino, podría ser la versión inversa de textos salidos de la pluma de escritores católicos como Clemente de Jesús Munguía, José de Jesús Diez de Sollano, Mariano Cuevas, Miguel Palomar y Vizcarra o Francisco Banegas Galván. Un texto de este último puede ser la contraparte del anterior. Fue su conclusión con respecto a la vida de los católicos durante el porfiriato:

[6] Así lo afirmaron los liberales desde San Luis Missouri, y también el obispo de Tamaulipas Eduardo Sánchez Camacho y el de Oaxaca Eulogio Gillow. Carta de Eulogio Gillow a Porfirio Díaz, 26 de diciembre de 1892, en Manuel Esparza, *Gillow durante el porfiriato y la revolución en Oaxaca, 1877-1922*, Oaxaca, s.e., 1985, p. 202.

[7] Daniel Cosío Villegas, *Extremos de América*, México, FCE, 1947, p. 39.

> En resumen: las Leyes de Reforma con su insufrible opresión sobre nuestracabeza; la exclusión sistemática de los católicos (en pro de los liberales) de toda participación en la cosa pública y en los empleos de gobierno; las leyes que acabaron de destruir la personalidad jurídica de la Iglesia; la amplia protección de la prensa anticatólica; el fomento y la organización de la enseñanza pública para convertirla en arma contra el catolicismo, constituyen la obra de Díaz en contra de la religión popular. ¿Qué vale a su lado el *laissez faire* de su política para con la Iglesia?[8]

Por último podemos considerar un texto de José Elguero, militante católico de Morelia formado en el más acendrado catolicismo intransigente. Se trata de un extracto de una carta enviada en 1906 a quien llegó a ser uno de los dirigentes laicos más importantes de la época ya nombrados, Miguel Palomar y Vizcarra:

> Nosotros no hemos dicho hasta ahora que la política debe ser terreno que no debemos pisar, y esto porque nuestros padres quedaron tan mal en la última guerra político-religiosa que perdieron los bríos. Y la palabra política [fue] sinónimo de desgracia, pérdida de los bienes, etcétera. Yo creo que la generación de los que ahora despuntamos de las viejas raíces debe tener más aliento y entrar francamente a la política del país. Porque la república es nuestra, porque la patria no es sólo de los liberales, porque no debemos consentir la situación presente, situación tan falsa para los católicos como para los que viven al pie del Vesubio.[9]

Las anécdotas: la forma y el fondo

Cuestiones más anecdóticas se pueden rescatar referentes a las propuestas y consideraciones entre los contrarios. Desde conceptos muy ligados al pensamiento católico como institucionalización, solidaridad, justicia social, que en su momento hizo suyos el Partido Revolucionario Institucional (PRI), hasta el nombre de un nuevo partido escindido de éste, el Partido Nueva Alianza. Aunque se diga que no tiene ninguna

[8]Francisco Banegas Galván, *El porqué del Partido Católico Nacional*, México, Jus, 1960, p. 30.

[9]Archivo Miguel Palomar y Vizcarra, carta de José Elguero a Miguel Palomar y Vizcarra, Morelia, 31 de agosto de 1906.

relación con la idea cristiana de "nueva alianza" o "nuevo testamento", el trasfondo está ahí y parecería que en la medida que se afirma la inconciencia de la coincidencia, en esa misma medida se afirma el sustrato de la cultura política mexicana.

Ya hemos hablado de que entre la intolerancia religiosa del primer liberalismo y la intolerancia política de la segunda parte del siglo XIX y del XX hay una relación de continuidad. Empero hay que considerar también que en este último siglo la adjetivación generalizada de "revolucionario" corresponde como antes a la de "católico". También en algunas ocasiones la actitud intransigente ante el reiterativo y defensivo recurso a la idea del "Estado laico", no parece ser muy diferente de quienes hablan de "nación católica".

Por otra parte, durante el periodo gubernamental de Ernesto Zedillo (1994-2000), ante los cambios que ya se veían venir en el PRI y la posible pérdida de la presidencia de la república, Alfonso Martínez Domínguez, quien había sido presidente de ese partido en época de Gustavo Díaz Ordaz, declaró que Zedillo tenía el derecho y el deber de mostrar su militancia príista, pues el PRI, como la Iglesia, era inmune a todos los ataques.[10] En esa misma época durante el cambio de dirigentes del PRI, en el que contendieron José Antonio González Fernández y Rodolfo Echeverría Ruiz, se originó un incidente que puede ilustrar lo mismo que ahora se afirma. Luego de ríspidos enfrentamientos, Echeverría Ruiz hubo de retirar su candidatura aduciendo parcialidad y apoyo del presidente Zedillo a González Fernández. Dentro de los debates Echeverría Ruiz argumentó ante Javier Alatorre, de Televisión Azteca, que a los militantes del PRI no se les podía tratar como a "una feligresía". Sin embargo, si hoy intentan no serlo más, no pueden rebasar tan fácilmente sus orígenes y su pasado, en los que en efecto y guardando las proporciones, las comparaciones percibidas por ellos mismos no son ajenas a la estructura de ese partido. Es decir, el PRI comparable a la Iglesia y los militantes como sus feligreses.

Una anécdota más se puede traer a cuento durante los intensos debates a que dio lugar la movilización política de los últimos años del si-

[10] *Proceso*, 20 de abril de 1997.

glo XX. Sucedió al presentar Eliseo Mendoza Berrueto en El Colegio de México la segunda edición de su libro *El presidencialismo mexicano: una tradición frente a la reforma del Estado* (la primera edición había aparecido con el subtítulo "génesis de un sistema imperfecto".[11] En esa ocasión el autor invitó a presentar su libro a académicos y políticos. Entre estos últimos a sendos representantes del Partido Acción Nacional (PAN), del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y del Partido de la Revolución Democrática (PRD). Al hacer su comentario el representante del PRI alargó tanto sus palabras que bien pudo pensarse que no había leído el texto. Sin embargo, parecieron quedar claras sus inferencias: si el autor era un priísta destacado, ex gobernador de Coahuila por ese partido y ex líder de la Cámara no podía menos de alabar el presidencialismo (cuando en realidad le hacía una extensa crítica). Es más, el presentador del PRI hizo comentarios fuera de lugar con respecto al libro que se analizaba, como decir que el presidente de la república era una personalidad tan venerada que al visitar alguna población ésta paralizaba su vida pública para ir en su búsqueda, las madres mostraban a sus hijos para que lo saludaran, los escolares hacían vallas en su honor, los ancianos le entregaban por escrito sus peticiones. Alguien comentó a este propósito que quien hablaba se había definitivamente perdido en su discurso. A lo que recibió por respuesta "es que ya no está hablando del presidente, está hablando del papa".

Por último, hay una afirmación que algunos de los historiadores y militantes católicos repiten un poco a lo largo de sus obras. Es la idea que la Iglesia ha sido la gran constructora de la nación. Lo han asegurado, entre otros, Miguel Palomar y Vizcarra, Mariano Cuevas, Ángel M. Garibay K., Rafael Montejano y Aguinaga. Sólo por citar al padre Cuevas hay que recordar que, a propósito de la omisión de la religión católica en la Constitución de 1857, aseveró que el hecho "equivalió tanto como a la apostasía nacional, horrendo crimen e ingratitud para una nación que todo lo había recibido de la religión católica".[12] Una idea semejante se ha difundido hasta el día de hoy, pero ya no aplicada

[11]Eliseo Mendoza Berrueto, *El presidencialismo mexicano: una tradición frente a la reforma del Estado*, México, FCE, 1998, 384 pp.

[12]Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, México, Cervantes, 1942, t. 5, p. 312.



Luis Carreño, “Contradicciones”, *El Universal*, 4 de febrero de 2006.

a la Iglesia sino al PRI. Fue ampliamente utilizada por Beatriz Paredes en los medios de comunicación en su propaganda para ser presidenta de ese partido, en fechas anteriores al 18 de febrero de 2007 en que se efectuaron las elecciones internas. Aparecía ella diciendo: “porque somos los constructores del México de hoy” y en escena aparecían algunas de las grandes obras de infraestructura mexicana: una enorme presa, el Museo Nacional de Antropología y una clínica del Instituto Mexicano del Seguro Social. Por su parte, durante la preparación a la campaña política para las elecciones presidenciales de 2006, en más de una ocasión los priístas se refirieron a que estaban ante “la clarísima oportunidad de recuperar lo que es nuestro, la presidencia de la república”.[13] Tal como cien años antes lo había afirmado el católico Elguero.

[13]*La Jornada*, 1 de septiembre de 2005.

En el fondo de las coincidencias se encuentra también aquella premonición de Cosío Villegas acerca de quién ocuparía legítimamente el poder en el país cuando los hombres de la revolución mexicana hubieren de dejarlo por su corrupción y falta de autoridad moral. Para entonces la solución sería "someter a la elección real del pueblo el nombramiento de sus gobernantes". Se vería en esta circunstancia que "las diferencias entre la revolución mexicana y los partidos conservadores pueden ser tan insustanciales que éstos pueden colarse en el gobierno no ya como opositores, sino como parientes legítimos". Sin duda que cinco décadas después se han venido cumpliendo las conjeturas de Cosío Villegas. Los llamados "parientes legítimos" han estado presentes en los proyectos de los gobiernos panistas –o "partidos conservadores"–, pero también por funcionarios ligados al PRI, como Francisco Gil Díaz, Porfirio Muñoz Ledo, Agustín Carstens, Luis Téllez y otros más.[14] Por otro lado, el Instituto Federal Electoral ha hecho que el progreso cívico en México haya sido "ya que no cabal, al menos genuino", como también lo preveía Cosío Villegas.[15] En 2000 la ola azul panista con Vicente Fox a la cabeza arrasó electoralmente y con gran legitimidad a todos los demás partidos. Y en 2006 los militantes del PRI hubieron de contemplar cómo en ninguna de las entidades de la república habían ganado la mayoría de votos para la presidencia. Éstos quedaron casi por partes iguales entre el Partido Acción Nacional y el Partido de la Revolución Democrática.

Conclusión

Si estos últimos hechos tienen más que ver con cuestiones políticas, en el plano intelectual dos recientes textos han puesto de manifiesto la subsistencia de los contrarios. Uno es de Gabriel Zaid, el otro de Carlos Monsiváis. Los títulos son muy semejantes aunque difieran en sus planteamientos. El de Zaid se titula "Orígenes ignorados" y el de Monsiváis

[14]Véase "El PRI regresa a Los Pinos de la mano de Felipe Calderón", en *La Revista Peninsular*, 24 de noviembre de 2006.

[15]Daniel Cosío Villegas, *op. cit.*, p. 21.

"Herencias ocultas".[16] El primero ha propuesto salir en busca del pasado remoto y recobrar lo que llama los "clásicos cristianos" que están en el origen de la sociedad mexicana; el segundo intenta traer a cuenta a los autores del México liberal del siglo XIX. Zaid, mucho más incluyente, propone regresar a la cultura mexicana todas sus raíces: indígenas, novohispanas, ibéricas, grecolatinas, liberales, conservadoras. Y de paso desenmascarar mentiras oficiales y comprobar que en el fondo las propuestas de unos y otros han sido muy semejantes: "El proyecto conservador de Lucas Alamán (autocracia y desarrollismo) se volvió el programa progresista de los liberales y científicos hasta 1910, de los revolucionarios y tecnócratas en el poder hasta hoy".[17] Por su parte Monsiváis, más intransigente, parece desconocer la raigambre universal de los liberales y sólo le interesan en cuanto que, como afirmó Rafael Lemus, son anticlericales. Además parece que ignora el otro lado de la sociedad mexicana:

> Monsiváis celebra a los liberales por haberse opuesto a los conservadores y, paradójicamente, los conservadores nunca aparecen […] Están los héroes no los villanos. Como si no considerara necesario describirlos […] los aglutina bajo una etiqueta feliz "derecha clerical" […] Si Monsiváis refiriera las ideas de los conservadores, descubriría los radicales cambios. Descubriría, por ejemplo, que la izquierda que él hoy vota, ésa, comulga en numerosos aspectos con la derecha de ayer que él hoy censura. Una y otra coinciden en puntos fundamentales. Descreen del mercado. Confían en el estatismo. Añoran la protección que la colonia prestaba a los indígenas. Detestan a los Estados Unidos. Extrañan a los caudillos.[18]

De lo que se trata entonces es de encontrar una nueva síntesis que, basada en la cultura y en la política, regrese a la vida mexicana lo mejor de su pasado. Y que considere también que ese pasado es complejo, multicultural, multirregional y diverso; pero también, paradójicamente, muy semejante. En cuanto a la vida pública es necesario tener en cuenta que, como afirmó Ilán Semo, la desaparición de la expresión política

[16] Gabriel Zaid, "Orígenes ignorados", en *Letras Libres*, junio de 1999, pp. 30-33; Carlos Monsiváis, *Herencias ocultas*, México, Debate, 2006 (1ª. ed. 2000), 384 pp.

[17] Gabriel Zaid, *op. cit.*, p. 30.

[18] Rafael Lemus, "El coleccionista", en *Letras Libres*, marzo de 2007, pp. 64-66.

del catolicismo fomenta la actualización del antiguo fenómeno del clericalismo.[19] Es por ello que la subsistencia de esta corriente no tiene por qué proscribirse de la vida mexicana, considerando que ha tenido representantes de gran nivel intelectual y a los que no es tan fácil identificarlos como "derecha clerical".[20] Además de que limitar esta orientación política, como la prohibición de cualquier otra, sería de nuevo abrir el camino al autoritarismo. Por otra parte, en cuestiones culturales, como lo aseguró María Zambrano, hay diversas tradiciones que nos sustentan, no una sola, de ahí el olvido pero también los sucesivos renacimientos.[21] Quizás hace falta que, bajo el título de "Parentescos legítimos", un tercero en discordia ponga en contacto a la actual generación de mexicanos con su historia y con sus nuevos proyectos de nación.

[19]Ilán Semo, "Desconstruir a Juárez", en Benjamín Mayer Foulkes, *Ateologías*, México, 2006, p. 63.

[20]Efraín González Luna, *Los católicos y la política en México*, México, Jus, 1968, 87 pp.

[21]María Zambrano, *Séneca*, Madrid, Siruela, 2002, p. 21.

*Manuel Olimón Nolasco**

Justo Sierra y la consolidación teórica del anticlericalismo mexicano

Oscurantismo universitario

El 22 de abril de 1910, en presencia del entonces presidente de la república mexicana, general Porfirio Díaz, el ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes, Justo Sierra, pronunció el discurso inaugural de la Universidad Nacional.[1]

Prevaleció en ese texto una línea proyectiva, de futuro. Se delineaba una Escuela de Altos Estudios (casi habría que decir una École d'Hautes Études) anclada sobre la confianza en la nueva ciencia, en el método positivista y en una investigación y enseñanza que dotara al país "…de buenos abogados, buenos médicos, ingenieros y arquitectos", porque "así lo exigen la paz social, la salud social y la riqueza y el decoro sociales."[2]

Entre los párrafos proyectivos mayoritarios, Sierra deslizó una crítica a la vieja universidad, la Real y Pontificia, a la que se negó rotundamente a reconocer como historia previa. "¿Tenemos una historia? –preguntó– No. La universidad mexicana que nace hoy no tiene árbol genealógico, tiene raíces…"[3]

*Universidad Iberoamericana.

[1]Fue editado recientemente con una introducción de Juan Ramón de la Fuente, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.

[2]*Discurso* (ed. 2004), p. 40.

[3]*Ibid*., p. 24.

Y repasa hitos de otros tiempos: habla primeramente de lo que considera la esencia de la vieja universidad: resume su vocación como institución de enseñanza a dos puntos: un poco de "propaganda religiosa", pues de ella "…se encargaban, con brillante suceso, las comunidades… por medio de selecciones lentas en el grupo colonial"[4] y a la repetición memorística y vana. ¿De qué? No lo dice.

Se expresa la erudición de don Justo: "Era una escuela verbalizante; el psitacismo,[5] que dice Leibniz, reinaba en ella… en la puerta de la universidad, podíamos decir, de las universidades, hubiera debido inscribirse la exclamación de Hamlet: 'Palabras, palabras, palabras…'"[6]

Esa universidad palabresca –continuamos con el discurso– perdió mucho de su orgullo cuando "…aparecieron en el horizonte los terribles rivales, los que *ad maiorem dei* [*sic*] *gloriam* iban a monopolizar toda la educación católica".[7] Éstos eran, desde luego, los miembros de la Compañía de Jesús, los jesuitas.

La aversión a los jesuitas, expresión cumbre del romanismo, papismo y clericalismo, superó en Sierra su misma descalificación del pasado universitario mexicano: "La educación jesuítica –dijo– [es] radicalmente imperfecta… porque basa toda la educación del carácter en la obediencia ciega y muda, y porque hace del conocimiento de los clásicos latinos la parte principal de la enseñanza sin poder penetrar en la verdadera alma clásica que fue el Renacimiento por ellos anatematizado".[8]

Ambas realidades ancianas –Universidad y jesuitismo– debían ser reemplazadas por la luz de la reforma, concepto paladín para la idea de México liberado de oscurantismos y guiado por "la luz de la razón". Siguió diciendo Sierra: "Cuando los beneméritos próceres que en 1830 llevaron al gobierno la aspiración consciente de la reforma, empujaron las puertas del vetusto edificio, casi no había nadie en él… [en] los

[4] *Ibid*., p. 25.

[5] Según el *Diccionario de la Real Academia Española:* (del griego *psitakós,* papagayo, e *–ismo).* Método de enseñanza basado exclusivamente en el ejercicio de la memoria.

[6] *Discurso,* p. 26.

[7] *Ibid*., p. 27.

[8] *Ibid*., p. 33.

registros añejos constaba que la Real y Pontificia Universidad no había tenido ni una sola idea propia, ni realizado un solo acto trascendental a la vida del intelecto mexicano".[9]

En el tejido estilístico del discurso de Justo Sierra, fino en su conceptualización y profundamente influenciado de la filosofía práctica francesa de su época, no se incluyó el término Iglesia ni clero. Sin embargo, detrás de parte de la fundamentación de las acciones maestras de su gestión como ministro de Instrucción Pública –la implantación de la educación "obligatoria, gratuita y laica" y el diseño de la universidad siguiendo el modelo de la École d'Hautes Études– y en la orientación de sus escritos, se percibe el conocimiento del anticlericalismo francés de la última década del siglo XIX y los primeros años del XX, en gran medida parlamentario y folletinesco. El problema de las congregaciones religiosas dedicadas a la enseñanza, la separación entre la Iglesia y el Estado en 1905 mediante la denuncia unilateral del concordato con la Santa Sede y las corrientes emotivas trasmitidas sobre todo a través de la prensa, no estaban lejos de los oídos del círculo cercano al poder mexicano de este tiempo, intelectualmente integrado por los científicos.[10] En Francia, sin embargo, las ideas y los asuntos se discutieron a través de la prensa, en reuniones y sobre todo en el Parlamento, lo que en México no sucedió.

La reforma liberal y sus enemigos

La palabra reforma, escrita con letras capitales ha sido usada a lo largo de mucho tiempo con diversos contenidos, pero entre ellos se encuentra una dosis sustanciosa de anticlericalismo. Es imprescindible, por tanto, detenernos en ella a fin de acercarnos a la institución de una ideología de larga duración en México.

[9] *Ibid*., p. 34.

[10] Los puntos fundamentales de la situación francesa están tratados en forma sintética en Jean Baubérot, *Historia de la laicidad francesa*, El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, 2005, sobre todo en pp. 93-108.

Escritos de índole literaria, jurídica e histórica le dieron forma. El más distinguido entre ellos, me parece, es la obra monumental de Justo Sierra, *Juárez. Su obra y su tiempo*.[11] En ella me detendré.

Este libro, cuyo género literario se avecina mucho al discurso patriótico es, desde luego, una exaltación idealizada de don Benito Juárez y una mirada a la historia de México desde su paso y sus huellas. Es también una obra que pretende enlazar en línea continua los episodios y personajes que han acompañado las décadas mexicanas del siglo XIX y mostrar la congruencia entre el actuar y pensar de los próceres desde los años de la independencia hasta el régimen vigente en 1906, teniendo como hilo conductor al liberalismo ascendente.

En el epílogo de *Juárez. Su obra y su tiempo*, trazó de forma sintética ese hilo conductor al hablar de tres constructores de la libertad de los mexicanos: "Tres hombres han acertado, en nuestra historia de pueblo libre, a encarnar la patria en tres momentos supremos de su evolución…[12] un iniciador, un reformador y un pacificador".[13] Desde luego, aunque aquí no se mencionan nombres, podemos comprender que se trata de Hidalgo, Juárez y, desde luego, Porfirio Díaz.

En la invocación a Juárez que convoca al culto cívico en honor del reformador, Sierra incluye conceptos de identificación entre partido, Estado y nación y de perennidad de ideales luminosos en orientación casi religiosa. Entremos en contacto con la oratoria del ministro, cuya vocación de educador que pone ejemplo a seguir a los educandos al ciudadano Benito Juárez:

> El partido liberal que hoy es la nación, en manos de ella ha puesto tu recuerdo. Y la nación de mañana, y la de hoy, y la de siempre, oirá en cada conciencia de niño, en cada inteligencia que despierta, las divinas palabras maternales de la escuela laica, de la escuela nacional, que cantará tus alabanzas, que bendecirá tu obra…

[11]La edición original, tipográficamente espléndida, con ilustraciones de alta calidad, es la de J. Ballescá y Compañía, Sucesores, Editores, Barcelona / México 1905-1906. Para este trabajo he utilizado la edición facsimilar: Centro de Estudios de Historia de México Condumex, México, 1990.

[12]Justo Sierra cuenta entre sus escritos con el libro *Evolución política del pueblo mexicano,* editado originalmente en 1910.

[13]*Juárez…*, *op. cit.*, p. 487.

> Celebrando los ritos de nuestra religión cívica, cada generación, al partir, dirá a la generación que se levanta y llega: "Perseverad como él, quered como él, creed como él…" Y le entregará la antorcha de inextinguible luz.[14]

La construcción de la figura de Juárez se va a caracterizar con estos rasgos: modelo para una nación de ciudadanos, de férreo apego a la ley, de laicidad viva y de identificación con la reforma liberal y con el carácter de la nación.

Esta construcción trajo consigo varios efectos de larga duración: una lectura de la historia "patria" poseída de enemigos internos: "los conservadores" o "los reaccionarios", la aglutinación de las diversas corrientes de oposición al liberalismo calificándolas de "proyecto clerical" y la ubicación del hecho religioso y su relación con las religiones constituidas, principalmente la católica, fuera de la esfera pública, si bien conservando la idea de que cierta línea de acción religiosa, al estilo, por ejemplo, de san Francisco de Asís –citado bastante por los liberales, sobre todo los literatos– puede ser benéfica para el pueblo. Avanzando en esta caracterización, la ideología liberal cuida mucho establecer una distinción entre "el respeto a la religión" y al ejercicio privado del culto y la actuación del "clero" principalmente en la amplia esfera de lo considerado "político". En medio de retruécanos de escritura se compara la negrura del clericalismo con la luminosidad de la figura del abogado y la esperanza de una "sociedad civil autonómica".

Ejemplo de luces y sombras es este texto de don Justo que habla del ambiente donde creció el pequeño y joven Juárez. Hago una larga cita porque contiene una gran variedad de elementos. En ese ámbito

> …el primer papel social (lo tenía) el obispo o el jefe del clero; los canónigos eran sus lugartenientes; por donde quiera extendían la mancha negra de sus caudas, cubriéndolo todo, indulgentes para todo, para las corruptelas, para los abusos, para el pecado […] La familia postiza que brota del concubinato pululaba allá en la ciudad, en los curatos […] El celibato eclesiástico era casi un mito. Las cosas estaban en el mismo puesto que en la Edad Media, cuando Hildebrando fulminó sus reformas. Esta intervención del clero en la familia adulteraba a éste en su origen, pero daba a aquella po-

[14] *Ibid.*, p. 498.

blación un tinte especial. Las casas trascendían a incienso, si no a salubridad moral; los hogares eran adoratorios de imágenes, los frailes dominicos oficiaban por todas partes. Perpetuas fiestas de iglesia, resignación de todos a ganar poco […] ¿A qué salir de este estado? [...] El indígena vivía, vegetaba como su padre; un poco de agricultura, un poco de cochinilla, industrias insignificantes […] y mucha borrachera todos los días de fiesta…

¿Algo de esto alcanzaba a Juárez? Acaso no; pegado a sus librillos de clase, a su aritmética, a su gramática, a su Ripalda,[15] no sabía, no podía levantar los ojos sino para ver el rostro exangüe y angustiado de Jesús Nazareno que todos los días iba y venía al ritmo monótono de los vía crucis mecánicamente repetidos, desde la casa de su maestro y protector Salanueva, siempre vestido del sayal pardo de los carmelitas,[16] hasta la iglesia de enfrente, cuyo portón parecería al pobre indio, que había encontrado abrigo, amparo y libros en casa del devoto lego, algo así como la entrada del paraíso; de allí salían con frecuencia rumor de cantos, perfumes de flores, ráfagas de incienso.[17]

La sociedad así vista, aunque oaxaqueña, pretende ser el retrato de México; un país *clerical*, oscuramente clerical. Sus rasgos, paradójicos, con algunos olores y rumores de bellos cantos, perfumes, incienso, flores pero finalmente integrados en torno a la esclavitud de cuerpos y espíritus y las sombras. Esa cantinela invade muchas páginas y porciones de páginas del libro en homenaje a Juárez. Baste el ejemplo aludido para conocer este ritmo.

Juárez y la reforma se unen en la visión de Sierra. Lo hemos adelantado brevemente. Según el escritor, cuando la guerra de 1847, el prócer descubrió el derrotero que el país tendría que seguir:

…La Reforma entera se basaba no sobre el desarme del ejército sino sobre el desarme del clero, privándolo de sus inmensas propiedades […] así la resistencia a los grandes pensamientos de igualdad con la abolición de los fueros, a la supremacía del poder civil por medio de la separación entre la Iglesia y el Estado, y a la conquista de la educación pública, suprimien-

[15]El viejo catecismo de doctrina cristiana cuyo autor fue el padre Jerónimo Ripalda, jesuita del siglo XVI, y que estuvo en vigor para el aprendizaje de los niños católicos hasta avanzado el siglo XX.

[16]De hecho, Antonio Salanueva era terciario franciscano, no carmelita.

[17]*Juárez…*, *op. cit.*, p. 8.

> do las comunidades religiosas, sería fácil de vencer y seguro el triunfo porque faltaría al enemigo el alma de los combates.[18]

En un escenario de lucha, por tanto, se sitúan los bandos: lo civil, el Estado, por una parte, y por otra, “el poder clerical”. Se pone un poco a un lado el ejército, tal vez por el sitio que en 1906 ocupaba el presidente y muchos de sus allegados.

Esta línea de fondo apunta a una “guerra sin cuartel”, es decir, en todas partes y a todas horas contra el “enemigo”, consolidó en la postura de Sierra algo que trascendió su época. Es significativa, por ejemplo, la continuidad que se nota en el discurso que Emilio Portes Gil, presidente provisional de la república, pronunció en una importante reunión masónica congregada con motivo del solsticio de verano el 27 de julio de 1929. La apelación al juarismo está implícita. La fecha es pocos días después de pasado un mes de los acuerdos que dieron fin al levantamiento cristero y señalaron las pautas fundamentales para el “modus vivendi” de la Iglesia católica en el México revolucionario: “La lucha no se inicia. La lucha es eterna; la lucha se inició hace veinte siglos. De suerte, pues, que no hay que espantarse; lo que debemos hacer es estar en nuestro pueblo; no caer en el vicio en que cayeron gobiernos anteriores, y principalmente los de hace 40 años [Díaz], que tolerancia tras tolerancia y contemplación tras contemplación, los condujo a la anulación absoluta de nuestra legislación”.[19]

Juárez, por consiguiente, en su lucha, enarboló por encima de todo –seguimos a Justo Sierra– la bandera de la ley.

La ley, nuevo absoluto

La “ley” constituyó para las corrientes liberales dominantes en el mundo occidental del siglo XIX una especie de nuevo *absoluto*. Sus postulados, surgidos de acuerdo a las líneas de la “representación popular”, dotados

[18]*Ibid.*, p. 490.

[19]El texto de este discurso, casi completo, está en *La persecución religiosa en México desde el punto de vista jurídico,* México, s.f. (¿1946?), p. 43.

de la fuerza de la “voluntad general” y por consiguiente iguales para todos e inapelables, quedaron frente a todos y cada uno de los ciudadanos.

A lo largo de los escritos juaristas es patente la identificación del personaje con la ley y su obligatoriedad, con lo que toda corriente distinta a la liberal con mucha facilidad se podía identificar con una rebeldía frente a ella.

Sería demasiado amplio detenernos en todos los pasajes de la obra de Sierra en los que la oposición, particularmente “clerical”, se define como contraria a la ley. La oposición episcopal a las leyes promulgadas después de 1855 y sobre todo las de 1859, cada una de las acciones del ejército conservador, de la intervención francesa y del imperio son juzgados desde el punto de vista de la oposición a la ley y de la subversión a la voluntad popular.

A propósito, por ejemplo, de la emisión en Veracruz, en el verano de 1859, de los decretos de separación entre la Iglesia y el Estado y de la nacionalización de los bienes eclesiásticos don Justo expresa con solemnidad:

> Desde este momento, la facción conservadora y eclesiástica quedaba unida a Miramón por necesidad suprema, no por confianza […][20] El partido retrógrado quedó reducido moralmente, desde entonces, a una resistencia más o menos enérgica, a una negación más o menos altisonante. En esa resistencia tomaba conciencia de su ser, de su YO el partido liberal, de su potencia por ende. Sería irresistible porque captaba, en las fórmulas de la ley, la fuerza del progreso moderno.[21]

El anticlericalismo, pues, a base de la identificación de los miembros de la jerarquía eclesiástica con los “enemigos” del progreso y de la patria, formó parte de la ideología nacionalista unida al liberalismo cuyo representante, el partido, era “la nación”. Esta ideología se revistió, en una apretada síntesis que hace Sierra, con elementos prácticos, jurídicos y de visión religiosa, de complejos matices. En referencia a las “leyes de Reforma” dice:

[20]*Juárez…, op. cit.*, 152.
[21]*Ibid.*, p. 153.

En términos secos y jurídicos quedan rotas las relaciones entre la Iglesia y el Estado considerados como entidades de igual importancia. No hay más que el Estado órgano del poder social, dueño exclusivo de sus asuntos y árbitro de sus necesidades, y la Iglesia, es decir, los negocios eclesiásticos, trasformada, por el solo hecho de la independencia, en una de tantas asociaciones que viven sin privilegios de ningún género dentro del Estado al igual que las otras; pero como la Iglesia católica, por algunos de sus elementos, pudiera impedir al Estado llenar sus fines de progreso y bien social, la asociación denominada Iglesia católica quedaba definitivamente privada de ciertos órganos y recursos; lo que no era, en suma, más que restricciones a la libertad. Era una asociación condicional y limitadamente libre, frente al Estado plenamente libre. Quizá pudiera decirse que la asociación eclesiástica, en cuanto no se refería a su objeto esencial, la religión, quedaba bajo la dependencia del Estado.

Éste no era ateo, esto es un *non sensus*; sólo los individuos pueden ser ateos o deístas. La religión es algo eminentemente individual; cuando se dice una nación católica, se significa que la gran mayoría de sus habitantes es católica; Méjico era una nación católica, sin duda alguna y su gobierno era y es laico y sin religión…[22]

Después de pasar revista a varios modelos de separación dedicándole varias líneas al caso de Estados Unidos de América. Sin embargo, en referencia a México deja clara una laicidad radical:

al gobierno sólo puede atribuirse el epíteto de laico. Este es el hecho jurídico […] nosotros los latinos, que solemos ser gobernados más por la lógica que por la realidad concreta, que nos parece ilógica a veces, no concebimos que pueda un Estado declararse absolutamente independiente de la Iglesia sin dejar de ser religioso: tiene que ser ateo. No es verdad; como representante supremo del poder social, el gobierno que rige en Estados Unidos invita al pueblo a dirigirse a Dios en la forma que sepa, y a nadie se le ha ocurrido decir que no haya en la Unión Americana separación de las Iglesias y el Estado. Este papel jamás lo haría un gobierno mejicano, pero tampoco podría hacer nunca esta declaración: “No hay Dios”, que es lo que se llama ser ateo. La nación contestaría con un infinito: “Vaya usted a pasear, ¿qué sabe usted?”[23]

[22]*Ibid.*, p. 155.
[23]*Ibid.*, p. 156.

Para el Estado, tal como lo concibe Justo Sierra, se consolida, me parece, un anticlericalismo que es algo más, no cabe más que la indiferencia frente al hecho religioso.

Para las personas, las cosas son distintas. Concluye acerca de la religiosidad de Benito Juárez:

> ¿Cristiano? Probablemente no dejó de serlo nunca […] en su raza era congénita la necesidad de creer en un juez infaliblemente justo que estuviese por encima de los jueces de la tierra, y sólo la religión de Cristo le ofrecía la plena satisfacción de esta necesidad fundamental en el espíritu del indígena después de la conquista: la de que sus explotadores fueran implacablemente castigados […] Cristiano, sí, pero independiente ya de toda sumisión a la Iglesia, que intentaba mantener con la desigualdad ante la ley, es decir con los fueros, una preponderancia que imposibilitaba el advenimiento del poder civil.[24]

Y en lo que parece ser su convicción personal, ¿deísta?, el ministro de Instrucción Pública, hablando a propósito de la tardanza de Juárez en decidirse por el liberalismo durante uno de los periodos presidenciales del general Santa Anna y de la crítica que de ello han hecho algunos escritores –tal vez se refiere en especial a Francisco Bulnes– dejó escrito: "…y aunque la impureza queda consumida por el fuego en que se acrisoló el bronce definitivo del gran repúblico, basta para mostrar que no hay dioses ni semidioses: no hay más que Dios –fuera de todo nuestro alcance– y hombres: de un hombre hablamos".[25]

Del breve repaso que hemos hecho de algunos textos de Sierra quedan patentes, creo, rasgos fundamentales de una ideología del Estado mexicano de larga duración que todavía se lee y escribe y que ha sido poco asumida desde el punto de vista crítico y académico. La intención de lo aquí dicho es, precisamente, hacer explícito lo que está en muchas partes latente e implícito, no tanto criticar a alguien ya fallecido, hijo de su tiempo y condicionado por sus influencias.

[24]*Ibid.*, p. 492.
[25]*Ibid.*, p. 489.

*Juan Carlos Casas García**

La Ilustración como raíz del anticlericalismo en Occidente

El siglo XVIII constituyó dentro de su complejidad un momento clave en evolución hacia la modernidad y posmodernidad en las que nos ubicamos. Fue en ese siglo, en efecto, en el cual se desarrolló plenamente la Ilustración, movimiento de elite cultural, filosófica e intelectual, que enjuiciando críticamente el sistema de pensamiento y valores tradicionales propuso una nueva cosmovisión en la cual la razón fue considerada como el único medio para alcanzar la realización plena; esto representó, sin duda, un reto para la filosofía y teología cristianas.

La presente reflexión intenta abordar la relación Ilustración-cristianismo, tratando de resaltar no sólo los datos cronológicos y las características y postulados del movimiento ilustrado, sino la reacción del cristianismo, y del catolicismo en concreto, ante el desafío que significó la «época de Las Luces» y el anticlericalismo conexo a ésta.

Concepto, raíces y características de la Ilustración

Concepto de Ilustración

Hablar de Ilustración es mencionar de un fenómeno histórico pluridimensional. Puede ser entendido como un movimiento de pensamiento que influyó en cada aspecto de la cultura y de la vida, con característi-

*Universidad Pontificia de México.

cas nacionales diversas, desde los últimos decenios del siglo XVII hasta el final del XVIII. Su postulado fundamental fue considerar la razón humana como única certeza indiscutible, superior a toda autoridad o revelación.

En su desarrollo luchó contra los residuos de una mentalidad ligada a los valores consagrados por la tradición (construcción de una razón abstracta, universal, única; confianza en el poder de la razón renovadora; demolición de la "barbarie medieval" y, en sus principales exponentes, oposición a la metafísica cristiana o a la metafísica sin más; reformismo económico-social).[1]

Definiendo la Ilustración, Kant afirmó: "es la salida del hombre del estado de minoría que éste debe atribuirse a sí mismo... *Sapere aude*! Ten el valor de servirte de tu propia inteligencia... no es necesaria otra cosa más que la libertad, y la más inofensiva de todas las libertades, es decir, la de hacer uso público de la propia razón en todos los campos".[2] Para Kant, en efecto, reglas y fórmulas, instrumentos mecánicos de uso racional o más bien abuso de sus disposiciones naturales, son los grilletes de una eterna minoría; la razón era, para él un instrumento de crecimiento y liberación eficaz sólo si incluía los instrumentos para la propia autocorrección.

N. Abbagnano caracteriza la Ilustración mediante tres aspectos diversos y conexos: 1) la *razón crítica*: la extensión de la crítica a toda creencia o conocimiento sin excepciones (deriva de la fe cartesiana en la razón, presente también en Leibniz); 2) la *razón instrumento*: el conocimiento debe incluir y organizar los instrumentos para la propia autocorrección (lección de humildad del empirismo); 3) *uso de la razón*: uso efectivo en todos los campos del conocimiento alcanzado para mejorar la vida individual y asociada; elemento fundamental es la confianza en el progreso que se convierte para los *philosophes* (no así en Alemania) en antihistoricismo (la Ilustración como "racionalis-

[1]Véase B. Magnino, "Illuminismo", en *Enciclopedia cattolica*, t. VI, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il libro católico, Città del Vaticano 1951, p. 1632.

[2]I. Kant, "Risposta a la domanda: che cos' è l'Illuminismo", en *Scritti polotici e di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*, en *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*, Torino, Utet, 1965, pp. 141-143. La traducción es personal.

mo abstracto" tiende a quitar valor al mundo concreto e histórico para darlo sólo a las innovaciones que la razón propone). A todo esto se agregan las posiciones deístas (por las cuales a Dios van atribuidas las propiedades que la razón autónomamente le reconoce; se trata de una religión en los límites de la sola razón), por lo tanto se da el anticlericalismo (crítica a las religiones reveladas y dogmáticas), el cosmopolitismo (si la razón y su uso son definición del hombre, no es posible hacer distinciones de tipo superior entre los hombres, todos somos en el mismo modo ciudadanos del mundo y no, o sólo en segundo plano, de éste o aquél país) y la tolerancia, con la cual se condena cualquier intransigencia religiosa y por lo tanto ninguno puede considerarse depositario de verdades absolutas.[3]

El siglo XIX aportó inicialmente una visión no tan positiva de la Ilustración y supuso, incluso, una reacción en su contra. Para los románticos no fue más que una época de pensadores mecanicistas; para las mentes conservadoras, sus ideas resultan demasiado radicales; para los radicales, elitistas antes que revolucionarias. El siglo XX significó una visión renovada del periodo. Sucesivas investigaciones, multiplicadas a partir de los años sesenta, nos muestran al movimiento ilustrado como un movimiento fundamentalmente crítico, nacido en el campo del pensamiento y las ideas, que intentó repensar en un nuevo idioma valores y creencias de la civilización occidental.

Ciertamente incidió sobre todo en los conceptos de Dios, razón, naturaleza y hombre, aspirando a lograr la felicidad de éste por medio de la libertad que le daría el conocimiento útil de las cosas proporcionado por la razón. No por azar los nombres con que se denomina el movimiento en cada país aluden, de un modo u otro, a esa idea de luz: Ilustración (España), *Lumières* (Francia), *Aufklärung* (Alemania), *Enlightment* (Inglaterra), *Illuminismo* (Italia).

Para Peter Gay, cuya obra publicada en dos volúmenes entre 1966-1969 es una de las pioneras en la moderna investigación sobre el tema, la Ilustración fue el fruto del trabajo de un grupo de personas que se

[3]N. Abbagnano, *Dizionario di filosofía*, 3ª. Edizione aggiornata e ampliata da Giovanni Fornero, Torino, Utet, 1998, pp. 559-561.

conocían, se admiraban y se leían unas a otras. Provenían de Francia (Montesquieu, Voltaire, Diderot), Inglaterra (Hume, Gibbon), Ginebra (Rousseau), Alemania (Holbach, Kant, Herder), Italia (Vico), América (Franklin). Hay además, psicólogos (La Mettrie, Helvètius), utilitaristas (Bentham), penalistas (Beccaria), economistas (Adam Smith), etcétera. Tal diversidad geográfica y de intereses intelectuales es la que hace de "Las Luces" un movimiento complejo, de naturaleza difícil de sistematizar y carente de un código consistente.

El lazo que une a todos sus miembros se ha de buscar en el ataque que realizan a las vías establecidas, en esa búsqueda de lo que ellos mismos definen como "la mayor felicidad para el mayor número" y en el asentimiento que muestran en torno a una serie de ideas, sobre todo las de tolerancia y razón. Más allá de esto, es fácil percibir desacuerdos, y a veces hasta conflictos y oposiciones, actitudes diferentes hacia los mismos temas. Así, en la cuna del movimiento como lo fue Francia, los ilustrados se caracterizaron por los feroces ataques que hicieron contra la monarquía, el absolutismo y la religión, aunque no faltaron ocasiones en que aplaudieron fuera lo que criticaban dentro. Buena prueba la constituye, por ejemplo, las reacciones favorables producidas al conocerse la política antijesuítica de Pombal en Portugal, sin tener en cuenta la dureza con la cual ésta se realizaba. En cualquier caso, más allá de las fronteras francesas la situación era otra. Por un lado, las nuevas ideas solían resultar aceptadas por las esferas oficiales que reconocían la necesidad de introducir reformas, encontrando en aquéllas la forma de actuarlas. Los ilustrados mantuvieron estrechas relaciones con el Estado que los protegía y estimulaba la difusión de su pensamiento como medio de lucha contra las fuerzas reaccionarias internas. Algunos monarcas, como Catalina II, en Rusia, buscaron más esta difusión de los escritos que la dirección de sus autores; otros, como Carlos III, en España, trataron de vincularlos a la acción de gobierno.

Estas vinculaciones, sin embargo, no son óbice para que en todos los países, al igual que en Francia, los ilustrados sigan siendo más conocidos como pensadores que como estadistas. Por otra parte, un segundo punto de divergencia entre la Ilustración según la nación o región, está

en la actitud con relación a la religión: dentro de los territorios católicos los ataques más que hacia la doctrina se dirigen de forma directa contra Roma, el poder de la curia y las riquezas del clero, especialmente las de los monasterios que llegarán a pasar total o parcialmente al Estado (territorios imperiales y Austria). En los ámbitos del protestantismo ni siquiera se producen estas actuaciones. También existieron diferencias respecto a los temas que más atraían la atención de los pensadores y la forma de tratarlos. En Italia, por ejemplo, lo que en verdad preocupaba a los ilustrados era la aplicación de sus ideas a la economía y la reforma penal. En las Provincias Unidas y en Inglaterra, las ideas ilustradas nunca tuvieron que enfrentarse al pasado por razones distintas.

Durante los años de tránsito de una centuria a otra, el periodo que Paul Hazard denominó la crisis de la conciencia europea, sus ideas empezaron a formularse y el camino quedó listo para que aparecieran pronto sus grandes definidores.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que hoy la mayoría de los autores está de acuerdo en hablar de una Ilustración en el ámbito católico, que en otro tiempo sólo se refería a ciertos ambientes protestantes. De hecho, durante el siglo XIX y al inicio del XX, el movimiento ilustrado trató de ignorarse por motivos ideológicos.

Las causas del nacimiento de la Ilustración

Se pueden reducir a las siguientes: a) el protestantismo en disolución; b) el humanismo naturalístico; c) la filosofía moderna individualista.

Hasta la Reforma protestante la religión encontraba su mayor seguridad en la unidad. La destrucción de ésta fue la causa más profunda de la incredulidad. El pulular de nuevas confesiones hacía nacer la duda sobre cuál era la verdadera religión. Las guerras de religión sembraron en las víctimas las diferencias y el odio. El individualismo llevó al pietismo y a las sectas.

El humanismo naturalístico se basaba sobre dos principios que son la sustancia de la Ilustración: toda verdadera religión tiene por objeto a Dios, las virtudes, el más allá; y todas las religiones son iguales.

La filosofía moderna rompió la armonía entre ciencia y fe; nació del nominalismo y desembocó en el individualismo.

En Francia Descartes proclamó la soberanía del individuo y de la duda metódica. La fe no posee certezas porque carece de pruebas absolutas. En Inglaterra esta filosofía se convierte por primera vez en una crítica de la revelación: cada religión tiene un contenido natural; una es idéntica a otra, es creación del Estado. Repudiada la revelación se cae en el deísmo, en la separación entre fe y razón, en la doctrina nominalística de la doble verdad: algo puede ser verdadero por la fe y contemporáneamente falso por la razón.

El deísmo

El resultado práctico se compendia en una religiosidad superficial, moralizante, de índole histórica y escéptica. El concepto de Dios permanece, pero es sólo la religión quien lo crea. La idea del Dios de la revelación presupone esencialmente el misterio. Una religión sin misterio no es más una religión. La concepción puramente racional de la religión lleva por lógica consecuencia al racionalismo, es decir a la destrucción de la religión misma.

Las relaciones comerciales pusieron a los cristianos en contacto con otras religiones y confesiones, volvieron la coexistencia algo natural y ordinario, debilitando así el sentido de la verdad. La libertad de conciencia sancionada en 1669 y la libertad de imprenta, acordada en 1694, actúan en la misma dirección, favoreciendo el relativismo.

A su vez, los progresos de la ciencia hicieron creer que era posible agotar el misterio y alcanzar todo con el arma del cálculo. Tal concepción se convirtió pronto en la predominante, no obstante ser expresión de una incongruencia, ya que científicos como Newton y Pascal y pensadores como Leibniz fueron creyentes. El deísmo alcanzó singular eficiencia gracias a la masonería y a la cultura francesas que lo propagaron en el mundo.

Es necesario tener en cuenta que a diferencia del humanismo, la Ilustración no quiso exaltar o renovar el modelo clásico sino construir

ex novo, como ya había hecho la ciencia galileana: este es el nuevo significado de la autonomía de la razón. He aquí que la Ilustración en sentido lato inicia, como ya se afirmó, antes del siglo XVIII conectándose idealmente con las instancias humanistas, racionalistas y empiristas. Pero también en sentido lato ésta va más allá representando (en el mundo contemporáneo) la confianza en la razón, en la capacidad del hombre sobre la naturaleza, en la capacidad de la ciencia y de la técnica; representando aún en un plano político aquellas instancias de liberación de poderes preconstituidos por encima (y contra) del individuo y de los dogmas religiosos.

Características de la Ilustración en algunas naciones

a) Inglaterra. En esta nación la Ilustración había conquistado en el siglo XVII las libertades políticas, religiosas y personales. Su interés, por tanto, no estuvo en atacar al antiguo régimen, inexistente, o en crear otro nuevo. Lo que preocupó a los ilustrados fue ver si en la práctica la libertad personal se armonizaba con la estabilidad socio-política, el gobierno constitucional evitaba los peligros de anarquía o despotismo, la riqueza enfrentaba a las clases y corrompía al gobierno. Esta mayor preocupación por las cuestiones del aquí y el ahora adquirió especial significado en la Ilustración escocesa, pionera de los análisis sociológicos y económicos. En clara contraposición con esta Ilustración inglesa europea, la que floreció en sus territorios situados al otro lado del Atlántico, en las trece colonias americanas, tuvo el centro de sus intereses en las ideas potencialmente revolucionarias que les acabarán conduciendo a su independencia.

La Ilustración hundió sus raíces y sus manifestaciones se dieron ya desde el siglo XVII en el ambiente anglosajón en escritos de materia moral y religiosa de autores como Toland (1670-1722), Collins (1676-1729), Tindal (1656-1733), Shaftesbury (1671-1713), Hutchenson (1694-1747), Mandeville (1670-1733). Más importante resulta quizá hacer notar que Inglaterra fue la patria de origen del empirismo y del pensamiento científico de Newton y que los ilustrados ingleses

permanecieron más cercanos al método experimental con la separación entre ciencia y religión, no obstante que una característica típica de éstos fuera el deísmo. Fue también en Inglaterra que en el plano económico se afirmaron las teorías de Adam Smith (1723-1790), padre de la economía clásica, quien quiso estudiar la relación entre oferta y demanda individuando una unidad de medida en el valor, es decir en el trabajo necesario para producir las diversas mercancías que viene a ser la condición por la que pueden ser intercambiadas. Estas teorías fueron ampliadas por Ricardo (1772-1823) que analizó el papel de la prueba de ganancia en una economía de renta.

b) Francia. Fue el lugar de nacimiento y residencia por antonomasia de la Ilustración, cuna también de gran parte de sus principales figuras. Para algunos autores la fecha de nacimiento de "Las Luces" se sitúa en torno a 1720; otros, la retrasan hasta la década siguiente haciéndola coincidir con la publicación de las obras de Voltaire, *Cartas filosóficas o cartas inglesas* (1734), de Montesquieu, *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos...* (1734), y Pope, *Ensayo sobre el hombre* (1732-1734). Su cima se alcanzó en los decenios centrales del siglo. Es entonces cuando, en pleno monopolio ilustrado y francés del pensamiento, apareció *La Enciclopedia* (1751-1764), "concatenación de las ciencias", obra sistemática de carácter divulgativo, con el ánimo de recoger todos los saberes y convertirse en la "biblia" del movimiento y publicada por pensadores franceses como Montesquieu (1689-1757), Voltaire (1694-1788), Diderot (1713-1784), D'Alembert (1717-1783) y Rousseau (1712-1778). El proyecto de la *Enciclopedia* se terminó (como muchas de sus traducciones), y sobre todo muestra el fracaso de su proyecto político, precisamente en su culmen: la revolución francesa (que eliminó toda posibilidad de progreso concertado). Aunque en estos momentos culminantes entraron a formar parte de la Ilustración autores que no están de acuerdo en todo con sus planteamientos; podría decirse que llevaba dentro de ella el germen que acabaría por sustituirla y ese germen era la propia diversidad de sus ideas. Aunque creían en los principios eternos y los buscaban, el pensamiento de los filósofos fluía constantemente, con gran rapidez y apenas habían establecido una línea coherente cuando nuevas evidencias

venían a romperlas. En un terreno más, el del ritmo de los cambios, el siglo XVIII se alejó de lo anterior y preconizó la nueva era. La ley natural acabó convertida en un cliché; la doctrina del placer/dolor dio paso al utilitarismo; en pleno triunfo del racionalismo religioso, Wesley lanzó el reto de su metodismo emocional; la naturaleza, sinónimo de razón y prueba de la existencia de Dios, se convirtió en algo para ser estudiado con objetividad científica simplemente o para ser gozado con una actitud romántica.

Se puede afirmar que la Ilustración francesa fue la de mayor fuerza de difusión, eficacia divulgativa y carga crítica (famosas, por ejemplo, las sátiras de Voltaire). Otros de sus aspectos, además del deísmo y del cosmopolitismo, fueron el sensismo de Condillac (1714-1780), que llevó el empirismo a las extremas consecuencias en cuanto no admitió otro origen de los juicios que la sensación misma y sólo en algunos casos el materialismo y, por lo tanto, el ateísmo.

Si el objetivo de la Ilustración era obtener resultados concretos para los hombres, era importante analizar y tomar decisiones sobre la realidad económica. Así, muchos ilustrados desempeñaron el papel de consejeros de corte, y he aquí que en el plano económico se afirmaron las concepciones de Quesnay (1694-1774) para el cual la base de la economía y el origen de la riqueza no son las transformaciones sino los productos naturales (fisiocracia) y por lo tanto la agricultura (en este tiempo Francia era todavía un país prevalentemente agrícola). También Turgot (1727-1781) sostuvo la tesis de la fisiocracia contra los viejos privilegios feudales en la gestión de la tierra, proponiendo un mercado capaz de autorregularse.

Por su parte, las guerras de los años sesenta hicieron descender la atención hacia los problemas cotidianos y domésticos, de manera especial hacia los socio-económicos. Fue entonces cuando apareció la figura del pobre en los escritos, lo que unido a la lectura de la obra de Rousseau permitió alumbrar una nueva generación de escritores que primero, hacia 1770, intentaron adaptar los argumentos de los filósofos, muertos o menos productivos, a las nuevas circunstancias; más tarde, los atacarán, cuestionarán su autoridad y exigirán cambios. Para los años finales de siglo una nueva sensibilidad está triunfando

y el pensamiento occidental se encaminó hacia nuevos derroteros que terminaron en Burke, Hegel, Darwin o Marx.

c) En Alemania, la *Aufklärung* se orientó más hacia la ciencia y la educación, los problemas religiosos y morales, estando exenta, en la mayor parte de los casos, del frío racionalismo francés y del peso que tenía en éste el pensamiento político. La multiplicidad de Estados y la diversidad religiosa otorgaron al movimiento ilustrado una gran riqueza de formas, unas peculiaridades regionales y confesionales superiores a las de otros países.

Es posible sostener que la influencia de Leibniz sea en sentido racionalista, sea en dirección de una visión dinámica (y hasta historicista) de lo real, o bien, de Spinoza por sus aspectos progresistas. Otro elemento fuertemente presente fue el pietismo (reclamo a una religiosidad interior fundada sobre el sentimiento y la voluntad, semejante al jansenismo pero más oscuro); el encuentro de éste con la corriente de los librepensadores ingleses dio vida a un deísmo con dos diversas direcciones: uno según el cual la religión positiva en general y el cristianismo coinciden con la razón (p. ej. Mendelssoh, 1729-1786), y otro en el cual se pretendía demoler críticamente todo credo religioso.

En los años 1700-1730 los escritos que influyeron en la batalla ilustrada son unos cincuenta, se duplicaron de 1730 a 1750 y superaron su triplicación entre 1750 y 1780. Sus exponentes son Wolff (1679-1754), maestro de Kant y divulgador del pensamiento de Leibniz, para el cual la razón humana es capaz de abordar cualquier problema con tal que proceda con un método riguroso sobre el modelo del científico matemático, y Lessing (1729-1781), quien influirá en el sucesivo pensamiento romántico y quien unió la instancia racionalística a la atención por la religión y por la historia; a diferencia de lo que sostenían los franceses (evitando la ahistoricidad de una razón eterna e inmutable), para él no era la naturaleza sino la historia que hacía comprender el nacimiento de las religiones y también, a diferencia de los ingleses, revaloró las religiones positivas (la revelación era expresión de un patrimonio de verdad indispensable al hombre).

d) En el caso *holandés*, los problemas de la Ilustración habían quedado resueltos esencialmente en la centuria anterior y dentro de

su tradición de erasmismo, tolerancia religiosa y relativismo político. Es más, la oligarquización social que vivió frenó el desarrollo cultural y limitó su protagonismo a ser un centro importante del comercio de publicaciones.

e) En *Italia* la Ilustración presentó características bien definidas: refiriéndose al experimentalismo de Newton, al empirismo de Locke, al sensismo de Condillac y al espíritu de la *Enciclopedia*, tomó en cuenta las grandes tradiciones del Renacimiento. De aquí la reacción que en pleno periodo de la Ilustración se notó en algunos filósofos italianos contra el racionalismo cartesiano, el antihistoricismo, el antiespiritualismo, a favor de una concepción religiosa platonizante, teística o cristiana que, aunque fruto de motivos ofrecidos por la Ilustración, representó ya su antítesis y su superación.

La discusión ilustrada se interesó sobre todo por cuestiones sociales, económicas, jurídicas y sociales. Los estudios de economía política fueron cultivados, por ejemplo, por los napolitanos Genovesi (1713-1769), Filangieri (1752-1788), Galiani (1729-1787) y el milanés Pietro Verri (1728-1797); mientras que en el campo jurídico-político sobresalió Cesare Beccaria (1738-1794) cuya obra *Dei delitti e delle pene*, publicada en Milán en 1764, influyó en la evolución del moderno derecho penal. Hay que mencionar también en el campo literario e histórico a L. A. Muratori (1672-1750), figura representativa de la así llamada "Ilustración católica".[4] Sin embargo, es indudable que la Ilustración italiana estuvo dominada por la figura de G. B. Vico (1668-1744) con sus ideas sobre la religiosidad y la vuelta a los valores de la tradición que se contrapuso constantemente a la línea de las nuevas filosofías. Son célebres sus tesis sobre los recursos históricos y la Providencia que guía los destinos del género humano, su enérgica toma de posición a favor de los derechos de la fantasía y del ingenio, de la elocuencia y el sentido común, su propuesta de reivindicación de la flexibilidad de los criterios adoptados por la ciencia política y moral respecto a los rígidos métodos de las disciplinas naturales. Vico no sólo superó el ámbito del pensamiento del siglo y anticipó algunos logros

[4]Véase C. Dotolo, "Muratori L.", en *Lexicon. Dizionario dei teologi dal primo secolo ad oggi*, ed. L. Pacomio-G. Occhipinti, Piemme, Casale Monferrato, 1998, p. 912.

del idealismo romántico sino que confirió a la Ilustración italiana tonalidades que superaron una pura concepción ilustrada.[5]

f) Finalmente, en los países del *este y sureste europeo*, el movimiento ilustrado adoptó muy variadas direcciones. De influencia claramente francesa, su difusión no encontró especial oposición por parte de la Iglesia oriental e incluso llegó a convivir con corrientes místicas. Por la estructura social de la zona, en ningún momento asumió la tarea de propugnar y procurar la renovación social.

Toda esta variedad ideológica que se engloba bajo el nombre común de Ilustración es posible porque, producto importado o pensamiento propio, va a intentar responder a las preguntas que le hacía cada pueblo y éstas difirieron según las circunstancias que le fueron propias. Lo mismo que difirieron las respuestas obtenidas y los métodos seguidos para alcanzarlas, determinados ambos, esencialmente, por los valores culturales de cada sociedad.

Establecer una cronología exacta y uniforme del movimiento ilustrado para todos los países resulta cuando menos tan difícil como reducir a un todo unívoco su naturaleza. No obstante, es posible establecer unos límites más o menos amplios entre los cuales se desarrollan sus principales producciones.

Para tener una idea sintética y de conjunto sobre el proyecto de nueva sociedad y civilización propuesto por la Ilustración, puede ser útil el cuadro siguiente.[6]

PROYECTOS DE SOCIEDAD Y CIVILIZACIÓN DE LA ILUSTRACIÓN

• *Económico*	Capitalismo agrario (fisiocracia) e liberalismo: F. Quesnay y Turgot Capitalismo industrial y liberalismo: Adam Smith	*stop* a los derechos feudales sobre la tierra

[5]Véase B. Magnino, "Illuminismo", en *Enciclopedia cattolica*, t. VI, 1632-1637; L. J. Rogier, "La Ilustración y la Revolución", en *Nueva historia de la Iglesia*, t. V, *De la Ilustración a la restauración*, Madrid, Cristiandad, 1984, pp. 26-35; pp. 38-42.

[6]Se ha tomado del sitio www.C:/Documenti/Illuminismo definizione e caratteri.htm, haciendo la respectiva traducción castellana.

• *Social*	Papel de la burguesía e igualdad fiscal		*stop* a los privilegios de nobles y clero
• *Político*	Parlamentarismo		*stop* al absolutismo
	Liberalismo: libertad individual de división de los poderes: Locke y Montesquieu		
	Contractualismo en las formas	• liberal de J. Locke	
		• pesimista de T. Hobbes	
		• democrática de B. Spinoza	
		• democrática dirigida de J. J. Rousseau	
	Utilitarismo: (Mandeville), Hume, Bentham		
	Monarquía constitucional por sufragio restringido: C. Montesquieu		
	República democrática por sufragio universal: J. J. Rousseau		
• *Jurídico*	Derechos naturales: jusnaturalismo de U. Grozio y S. Pufendorf		
	Derechos civiles e derechos políticos: “ciudadano”		
	Códice e igualdad frente a la ley		*stop* a los privilegios jurídicos
	Utilidad como bondad de las leyes: C. Beccaria		*stop* a tortura y pena de muerte
• *Religioso*	Libertad religiosa, por lo tanto, tolerancia religiosa		*stop* a las guerras de religión
	Deísmo (ej. Voltaire)		
	Materialismo y mecanicismo: ateísmo		
• *Cultural*	Autonomía y cientificidad del saber		

(*Continuación*)

	Libres profesionales del arte, ciencias y técnicas	
	Divulgación => nuevos medios y Enciclopedia	
	Revisión del pasado: *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert	
	Programación del futuro => planos económico, social, político, jurídico, religioso	
	Difusión en el presente de una nueva escala de los valores	ciencia, progreso, optimismo
		escuela e instrucción, familia
		laicismo, anticlericalismo, tolerancia religiosa
		cosmopolitismo, pacifismo, antiracismo
• *Literario y artístico*	Nuevos medios: diarios, ensayos, escuela, teatro, arte (neoclasicismo)	
	Nuevos agentes: editor, empresario	

El cristianismo ante el reto de la Ilustración

¿Cuál fue el significado de la Ilustración para el cristianismo? No cabe duda que dentro de su complejidad, y sin buscar sin más dar un juicio negativo o estigmatizarlo precipitadamente, este movimiento de pensamiento constituyó un momento privilegiado en la evolución hacia la modernidad, al planteamiento del problema que aún hoy debe afrontar el cristianismo: el diálogo fe-cultura. En efecto, no creo que sea erróneo afirmar que en la actualidad se vive en gran parte el problema surgido y debatido a lo largo de la época ilustrada y algunas de las dificultades aún por resolverse se deben a la necesidad de conciliar las exigencias de la nueva mentalidad con las notas distintivas del cristianismo.

Por otro lado, se debe afirmar que la Ilustración no surgió por generación espontánea sino en un clima que propició su nacimiento mismo. A continuación se esboza brevemente dicho contexto.

Contexto histórico, cultural y religioso

La Ilustración nació en un clima de hastío, inquietud y desasosiego. Se sentía por doquier la necesidad de cambio, de superar situaciones y costumbres consideradas ya anacrónicas, de rechazar tradiciones y argumentos que ya no decían nada, de dar nuevos cauces a iniciativas e inquietudes que surgieron en diversas partes de Europa.

La situación histórica no presentaba, pues, una colectividad fervorosa de cristianos por un lado, y, por otro, un grupo de audaces asaltantes atacándola desde fuera. De hecho, muchos de los "espíritus ilustrados" salieron y han salido del seno de la cristiandad; procedían de ella y algunos hasta se creyeron intérpretes suyos. Por lo demás, es honesto reconocer que existía en la sociedad un perceptible y progresivo enfriamiento de la fe.[7]

Los motivos históricos[8] que crearon el clima de insatisfacción en el que nació la Ilustración fueron diversos y de desigual importancia, sobre todo con relación al cristianismo. Entre otros hechos concretos se pueden mencionar las llamadas "guerras de religión", causantes de muchos desastres y origen de miseria y dolor, que provocaron cansancio y perplejidad y al mismo tiempo el deseo de que ya no se repitieran estos hechos. La revocación del Edicto de Nantes, en 1685, el último acto de intolerancia activa de un Estado del antiguo régimen. Así, el nuevo pensamiento no podía tolerar tanta persecución y sufrimiento a causa de las convicciones religiosas personales. Se tenderá más bien a un sistema religioso que no sea causa de guerras, de exilios o de tormentos. El avance científico hizo pensar a muchos

[7]Véase L. J. Rogier, "La Ilustración y la Revolución", *op. cit.*, p. 17.

[8]Al respecto pueden verse los diversos manuales de historia de la Iglesia; por ejemplo: O. Köhler, "La Ilustración", en *Manual de historia de la Iglesia*, t. VI, *La Iglesia en tiempo del absolutismo y de la Ilustración,* ed. H. Jedin, Barcelona, Herder, 1978, pp. 488-538.

sobre la postura de la Iglesia ante un nuevo mundo pletórico de nuevos descubrimientos científicos y geográficos y novedosas experiencias. La unión Iglesia-Estado hacía creer también que el establecimiento de otras formas más democráticas de gobierno podian encontrarse obstaculizadas no sólo por la monarquía absoluta sino por una mentalidad eclesiástica acostumbrada al poder y los privilegios. La convicción de la necesidad de un nuevo método pedagógico que diera vía libre a las nuevas ciencias y a los nuevos descubrimientos puso en situación de lucha con una Iglesia que prácticamente monopolizaba la educación. Por otra parte, las supersticiones, en las que desembocaba muchas veces la religiosidad popular, arraigaba a los nuevos filósofos en su idea de que muchas de estas creencias eran prácticamente irracionales.

A todos estos aspectos que iban modelando la nueva situación hay que añadir un progresivo desprestigio de los religiosos, de la jerarquía y de la Iglesia en general, una cada vez mayor desmoralización y hasta descristianización sobre todo de las clases cultas, más que de las populares. Por su parte, el magisterio eclesiástico sufría las consecuencias de las divisiones internas a propósito del jansenismo, galicanismo y quietismo. Se puede afirmar que la Iglesia se había convertido en una palestra de teólogos quisquillosos que a fuerza de discusiones y sutilezas habían olvidado predicar realmente el Evangelio.[9]

Existieron, por lo demás, factores de carácter social, económico, político, cultural, etcétera, combinados todo los cuales crearon una nueva sociedad y mentalidad.

Se puede afirmar, pues, que la cultura del siglo XVIII se presentó como el lugar central de la transformación de la conciencia religiosa de Europa.[10]

[9]Véase L. J. Rogier, "La Ilustración y la Revolución", *op. cit.*, pp. 21-22.

[10]Véase P. Hazard, *La crise de la conscience européenne. 1680-1715,* 3 vols., París 1935; J. M. Laboa, *La larga marcha de la Iglesia. Momentos estelares de la historia de la Iglesia*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, Biblioteca Básica del Creyente, 1985, pp. 109-111.

Reacción del catolicismo

¿Cómo reaccionó el cristianismo y más concretamente el catolicismo ante el reto de los espíritus ilustrados?

La cuestión no fue simple. El cambio de mentalidad supuso, en efecto, el final de una época y el surgimiento generalizado de problemas muy complejos. Desde todos los ámbitos de la sociedad se pretendía cambiar la situación anterior.

Por desgracia, en muchas ocasiones no se dio la reacción o respuesta más adecuada: en la predicación, siguiendo la tradición pastoral y apologética surgida con el humanismo, se filosofó muchas veces simplista y apriorísticamente arremetiendo contra los diversos autores ilustrados a los que muchos fieles ni siquiera conocían de oídas. Deístas y defensores de una religión natural fueron juzgados como incrédulos, y esta incredulidad o deísmo calificados de "vicio", una "moda de gente" que pretendía ser original, o como una "animadversión" al orden establecido, sin profundizar en sus verdaderas causas.

La cultura eclesiástica alcanzó, en general, niveles de extendida mediocridad y no existieron filósofos, teólogos o apologistas originales y creativos. Sin embargo, no todo fue negativo: el deseo de mayor libertad y tolerancia, de racionalización de la vida social y religiosa penetró en muchos de los ambientes católicos, provocando el deseo de una Iglesia libre del fasto barroco y del deseo de poder y de riquezas, dando paso al anhelo de hacer real el ideal de la Iglesia primitiva, caracterizada por la simplicidad. En estos ambientes se creía que la Iglesia sólo encontraría su razón de ser y la capacidad de emprender un diálogo con el mundo moderno a través de reformas profundas y urgentes.

Estas tendencias reformísticas dentro de la Iglesia, que algunos autores han denominado "Ilustración católica",[11] llevaron ciertamente a exaltar frente al racionalismo, relativismo y naturalismo los aspectos espirituales y sobrenaturales de la religión, a una seria revisión de las fuentes de la liturgia, la patrística, de los concilios, de la historia

[11]El jesuita Batlori rechaza este término, presentando razones válidas. Véase M. Batlori, "L'Illuminismo e la Chiesa", en AA.VV., *Problemi di Storia della Chiesa nei secoli* XVII-XVIII, pp. 196-198. Para este autor sólo el término *Aufklärung* cristiana o católica se presta a menos equívocos.

eclesiástica, todo lo cual condujo directamente hacia una reforma antibarroca del culto público, la devoción privada, los estudios eclesiásticos, filosóficos, de la teología dogmática y moral. Se reformaron los seminarios, se multiplicaron las misiones populares tendientes a renovar el espíritu cristiano en el pueblo y las congregaciones religiosas dedicadas a la enseñanza. En pocas palabras, aunque sí quizá lentamente, la Iglesia se fue renovando y poco a poco fue recobrando de nuevo influencia en la sociedad.[12]

Por lo que toca al papado, no es que los pontífices estuvieran privados de las cualidades que los ilustrados exigían. Elegidos en una media después de tres meses de cónclave (cinco semanas en 1721 para Inocencio XIII y seis meses en 1740 para Benedicto XIV) la edad de los papas del siglo XVII estuvo en torno a los sesenta y cuatro años. Leyendo sus biografías es fácil notar características comunes: Clemente XI se opuso al nepotismo, fue un excelente orientalista; Benedicto XII luchó contra los extremismos de los cardenales; Clemente XII fue un óptimo jugador de ajedrez además de buen violinista, promovió las letras y las artes y enriqueció el Vaticano con sus propias colecciones, autorizó la lectura de la Biblia traducida y en 1732 fundó un colegio para los maronitas, centro promotor de los estudios orientales; Clemente XIII, entre otras cosas, se preocupó de la formación del clero.

Las dificultades, sin embargo, fueron enormes, tanto más porque los poderes políticos respaldaban a la potencia que por otro lado los sostenía y aseguraba su legitimidad. La polémica surgida por los así llamados "ritos chinos" popularizaron la lucha contra los jesuitas, expulsados de todos los países de Europa antes de la completa supresión de la Compañía. Ciertos papas como Clemente XI, Benedicto XIII y Clemente XII, no fueron grandes diplomáticos; permanecieron firmes en las condenas a la masonería (Clemente XII), supieron reaccionar a la contestación provocada por Febronio (*De statu ecclesiae*, 1763) e hicieron incluso cubrir los desnudos de la Capilla Sixtina. La encíclica *Christianae republicae salus* (1766) puso radical y globalmente en discusión la filosofía de la Ilustración; este documento pontificio puede

[12]Véase L. J. Rogier, "La Ilustración y la Revolución", *op. cit.*, pp. 129-140; J. M. Laboa, *op. cit.*, pp. 116-122.

denominarse muy bien el primer gran texto dogmático del catolicismo intransigente y no sorprende que en el *Índice* hayan sido colocados todas la grandes obras de los ilustrados del tiempo (*De l´esprit, Encyclopédie, Lettres persones*). Clemente XII fue considerado la encarnación del oscurantismo. La crítica se dio no en los ambientes protestantes sino del interior del mundo católico y de ciertas monarquías. Jansenismo y richerismo o parroquismo, debilitaron el edificio administrativo e institucional de la Iglesia, aunque la autoridad del papa no fue puesta en discusión.

No obstante, Benedicto XIV consideró las posibilidades de un diálogo con la Ilustración. Abrió la Universidad de *La Sapienza* a las nuevas ciencias, supo mostrarse a la altura de Federico II y logró impedir la constitución de una Iglesia católica prusiana independiente. El mismo pontífice quiso reformar a fondo el *Índice*, del cual conocía muy bien las imperfecciones, desde el momento que allí estaban comprendidos sus amigos Muratori y Montesquieu. En efecto, en el *Índice* había errores de ortografía y confusiones de nombres y apellidos. Benedicto XIV impuso reglas muy rígidas, hizo quitar el nombre de Copérnico en la edición de 1758, e hizo varios cambios; de hecho, fue elogiado por el mismo Voltaire, con quien sostuvo correspondencia. Sin embargo, fue también el papa Lambertini quien prohibió la lectura de la Biblia traducida y confirmó en 1757 la condena de los "ritos chinos", así como no impidió que fuera colocado en el *Índice l'Esprit des lois* y la obra de Pufendorf, *De oficcio hominis et vivis juxta legem naturales*.

Con todo, el examen de las cartas y las obras de Benedicto XIV, de los apologistas franceses, de los eclesiásticos ilustrados alemanes, romanos y austriacos, revela cómo es imposible ver en el papado de este tiempo la encarnación de la oscuridad y el punto de difusión de la noche cultural contra la cual la Ilustración pretendía luchar. Aunque es cierto que la posteridad contrarreformista no tuvo una política cultural y científica ni estructuras bastantes elásticas para responder a los nuevos retos. Benedicto XIV sabía perfectamente que la Iglesia tenía necesidad de una reforma profunda; la Iglesia no había sabido afrontar la competencia intelectual proveniente del mundo protestante ni las críticas políticas formuladas en su mismo seno.

Las grandes condenas fueron fruto de un ideal de pureza y de unidad nacido de la Contrarreforma. Roma creía en su propia autoridad, aunque cada vez veía que le hacían falta los medios para llevar a cabo su política. Paradójicamente hay que reconocer que el movimiento ilustrado fue más universal que el catolicismo. En este repliegue, ligado a los *anciens régimes*, frecuentemente se intentó rechazar todas las objeciones y de refutar todos los debates porque estos eran promovidos por el protestantismo o el deísmo.[13]

Herencia y actualidad de la Ilustración

En el campo católico no se pueden comprender bien los últimos siglos de la historia de la Iglesia sin conocer el profundo impacto causado a nivel filosófico, teológico, escriturístico, etcétera, por los cuestionamientos y postulados de la Ilustración.

Todavía en la actualidad da la impresión que en varios aspectos no se logrado responder del todo y adecuadamente al reto lanzado por el Siglo de las Luces, reto que provocó la desaparición del *ancien régime* y el nacimiento del mundo moderno.

Sin negar que la radicalización teórica de los principios de la Ilustración condujo en muchos casos al puro racionalismo, al total materialismo y a un ateísmo de tipo trascendental, hay que reconocer también que generalmente la Ilustración pretendió conservarse en una vía media respecto de la religión: si por una parte desdeñó el patrimonio dogmático del cristianismo, por otra quiso conservar la fe en Dios, en la inmortalidad del alma y en la libertad de la voluntad humana. Tal vez la amenaza más profunda y con influjo más perdurable fue la propuesta de una religión natural, de un deísmo que, aunque con diversos matices, marcó la actitud religiosa de la mayoría de los representantes de este movimiento. Éstos profesaron, en general, un antidogmatismo tajante para el que no eran necesarios los misterios, dogmas o plantea-

[13]Véase D. Bourel, "Illuminismo", en AA.VV,, *Dizionario storico del papato*, Bompiani, 1996, pp. 749-753.

mientos doctrinales. Admitían la existencia de Dios, pero un Dios muy poco definido y lejano que no se ocupaba demasiado del actuar diario de los hombres. Sólo la conducta y el bien actuar constituían el eje central de la vida y la religión. Por lo tanto, Iglesias, religiones y sacerdotes fueron reducidos a escuelas donde se enseñaba a actuar racionalmente, pues el ser humano era bueno por naturaleza y sólo debía ser iniciado en lo que es recto. Como es lógico, no se admitía la existencia del pecado original y se rechazaba como consecuencia lógica la necesidad de la salvación y redención. De todo esto se infería: todas las religiones son igualmente buenas con tal de que enseñen a honrar a Dios y a ser buenos, evitando complicaciones doctrinales e institucionales que sólo sirven para dividir, hacer más difícil la vida y fomentar la intolerancia. De suyo todos los pueblos rendían culto a Dios según su idiosincrasia. Todas las diversas manifestaciones religiosas eran válidas siempre y cuando no desembocaran en formas irracionales.

Es fácil percibir como toda esta serie de planteamientos conservan hoy una gran actualidad. El pensamiento moderno y/o posmoderno, por ejemplo, más que profesar un ateísmo teórico, acepta y defiende, entre otras cosas, un relativismo que en materia religiosa bajo el término de pluralismo religioso tiende a caer en un verdadero indiferentismo. En la actualidad, se podría afirmar, está en boga la alergia contra la verdad absoluta, el gusto por el poco exigente indiferentismo, la curiosidad de moda por esoterismos orientales y cosmovisiones sincretistas, que se complacen en mezclarlo todo, como, por ejemplo, el *New Age*.[14]

En este pluralismo indiferenciado o relativístico, se pueden identificar a la base algunos presupuestos de naturaleza filosófica o teológica como son: la actitud relativística con relación a la verdad, por lo cual lo que es verdad para algunos no lo es para otros; la contraposición radical que se coloca entre mentalidad lógica occidental y mentalidad simbólica oriental; el subjetivismo de quien considerando la razón como única fuente de conocimiento se vuelve incapaz de levantar la mirada hacia lo alto para atreverse a alcanzar la verdad del ser; la difi-

[14]Miguel A. Barriola, “La declaración *Dominus Iesus*, nuevo signo de contradicción”, en http://www.feyrazon.org/Barrioladominus.htm

cultad para comprender y acoger la presencia de eventos definitivos y escatológicos en la historia.[15]

Siguiendo esta línea de pensamiento algunos teólogos y pensadores han señalado, por su parte, citando la encíclica *Fides et Ratio*, que la raíz del ya mencionado relativismo es la "crisis del sentido", característica peculiar de la inquietud posmoderna, que se traduce como indiferencia, pérdida del interés por buscar la razón última de las cosas, la falta de "pasión por la verdad".[16] Se cae así en un optimismo ingenuo, universal, barato, en el que no hay necesidad de confrontación sino sólo de un simple irenismo, del deseo de ponerse de acuerdo en todo con todos, vaciando los valores de su auténtica fuerza porque no se tiene ningún interés de medirse con ellos.[17]

Teniendo presentes las causas o raíces del pensamiento y posturas contemporáneos, el reto sigue latente y exige que la Iglesia, lejos de adoptar una actitud autodefensiva, fundamentalista o integrista, contentándose con ser "especialista en el misterio", busque elaborar un convincente diálogo fe-cultura. En esto está de por medio la credibilidad del mensaje, que la Iglesia no puede renunciar a predicar pero siempre buscándolo hacer de manera encarnada, con conceptos y categorías que signifiquen y convenzan hoy. He aquí el reto y la actualidad de la herencia de la Ilustración en nuestros días.

Una palabra sobre el anticlericalismo mexicano

Sin querer hacer una apología del clero mexicano, al que, por otro lado no me avergüenzo de pertenecer, quisiera hacer algunas observaciones del anticlericalismo, fruto de la Ilustración, que ha predominado en México, siguiendo es esto a Manuel Olimón,[18] en la reciente réplica

[15]Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Dominus Iesus. Declaración sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, nota 4.

[16]Véase *Fides et ratio*, notas 5-6.

[17]Véase B. Forte, "Hoy: a la búsqueda del sentido perdido", conferencia dictada en el Congreso de Misionología organizado por la Pontificia Universidad Urbaniana el 19-X-2000.

[18]M. Olimón Nolasco, *México ante Dios. Una crítica desde la historia*, México, Ediciones CEM, 2007.

que ha hecho a también reciente novela histórica de Martín Moreno, *México ante Dios*.[19]

No niego que una causa del anticlericalismo que hemos respirado en México ha sido la propia institución eclesiástica, en particular la jerarquía que con sus comportamientos poco edificantes e incoherentes ha dado ocasión al predominio de una mentalidad que tiende a las generalizaciones simplistas, los juicios apresurados y a no ir al fondo de las cuestiones sino a quedarse en los epifenómenos.

En las críticas anticlericales temas como las riquezas del clero y la promoción por éste de la ignorancia de las masas han sido bastante recurrentes. Sólo bastaría tener presentes algunos datos: sobre lo primero, por ejemplo, refiere Olimón, ya Andrés Molina Enríquez y Justo Sierra hicieron una crítica evaluativa a lo que había resultado como empobrecimiento del pueblo y enriquecimiento de la clase terrateniente emergente de la desamortización y posterior nacionalización de los bienes comunitarios civiles (sobre todo de los pueblos indígenas) y eclesiásticos. Sobre lo segundo, baste citar que el censo nacional correspondiente a 1910 reconoció que todavía 90 por ciento de la población era analfabeta. ¿Culpa del clero expropiado y suplido por la educación "laica"? ¿Culpa del contubernio Díaz-Labastida, 19 años después de la muerte de este último en 1891?

La clerecía –entre la que no todos sus miembros son santos pero tampoco sin más se reducen a un colectivo de aves de rapiña, cerdos, alimañas…–, ha sido un sujeto enigmático para la modernidad, ha sido tema literario a lo largo de los siglos XIX y XX, con mayor calidad en éste último, lejos ya del anticlericalismo rancio. Ha sido abordado por Claudel, Bernanos, Graham Greene e incluso Jean Paul Sastre y en nuestro medio por Octaviano Valdés, Agustín Yánez, Alfonso Junco, Alejandro Avilés, Hugo Hiriart, Francisco Prieto y otros más. Enigmático y todo el clérigo merece, creo, el conocimiento adecuado y el trazo conocedor, más allá de la simple caricatura.

[19] México, Alfaguara, 2006.

*Víctor Cantero Flores**

Logros filosóficos del anticlericalismo

Introducción

Cuando se me pidió que hablase del anticlericalismo en México desde un enfoque filosófico, al principio no atiné en articular alguna idea interesante que pudiera decirse al respecto. Hay mucho que decir acerca del anticlericalismo desde el punto de vista histórico o sociológico. Pero, ¿qué podría decirse desde la perspectiva filosófica? Un camino obvio parecía ser buscar algunas "tesis filosóficas" que el clero católico en México asumiera explícitamente acerca de temas importantes como la vida buena, la vida moral, el origen del mundo, la naturaleza del hombre, etcétera. El siguiente paso sería examinar si ha habido filósofos que criticaran (positiva o negativamente) algunas de esas ideas y discutir sus argumentos. Pero, en caso de no haberlos, la opción sería generar argumentos a favor o en contra de algunas de esas ideas. Éste parecía un buen camino en mi reflexión en torno al anticlericalismo. Pero pronto caí en cuenta que había algo insatisfactorio. Sin lugar a dudas, cualquier expresión religiosa, incluyendo el clero católico, tiene compromisos filosóficos con ciertas tesis acerca de una variedad de temas que afectan de manera directa la vida humana. Y, en caso de que tales tesis fueran equivocadas, valdrían la pena mostrar filosóficamente por qué están equivocadas. En este sentido podrían obtenerse

*Estudió la licenciatura en filosofía en la UNAM, maestro en filosofía por la misma institución. Gracias a un convenio entre la UNAM y la Universidad de Barcelona fue estudiante invitado en ésta durante 2005-2006.

logros filosóficos de cierto anticlericalismo. Pero una crítica filosófica circunscrita sólo al clero católico dejaría sin responder preguntas generales que la religión en sí misma da lugar. En otras palabras, un anticlericalismo filosófico sería de poco interés filosófico. La discusión crucial en filosofía en relación con la religión tiene que ver con preguntas muchos más generales. Así, lo que decidí hacer fue detectar, en primer lugar, algunos caminos posibles que el anticlericalismo puede tomar, y de hecho ha tomado, contra el clero y ver si entre esos caminos podemos detectar algunas críticas filosóficas interesantes. Al parecer, algunas de las críticas que se han hecho al clero han sido muy importantes, y muchas de ellas tienen presupuestos filosóficos importantes. Pero en ninguna de ellas podemos encontrar la generalidad que caracteriza a la reflexión filosófica. En una palabra, mi punto es el siguiente: si examinamos los posibles logros que el anticlericalismo pudiera tener, en caso de que sus críticas fueran correctas y exitosas, no encontraremos entre ellos algunos logros filosóficos relevantes o importantes. (Esto no significa que cualquier otro logro del anticlericalismo no sea importante, al contrario; me veo como un anticlericalista y celebro cualquier intento inteligente de mostrar todas las dificultades e inconsistencias detrás de la estructura eclesiástica que tanto daño ha hecho a México).

La manera en que procederé es la siguiente. En la primera sección presento algunas aclaraciones y distinciones que nos serán útiles. En la segunda sección distingo dos grandes tipos de anticlericalismo: el anticlericalismo que surge de fuera de la Iglesia[1] y el que surge dentro de ella. Después exploro en cada tipo de anticlericalismo la clase de críticas que comúnmente son esgrimidas en contra de la Iglesia y destaco los logros que se obtendrían de esas críticas en caso de que fueran correctas. En la tercera sección ilustro con un ejemplo típico de análisis filosófico la clase de logros que una teoría filosófica pretende ofrecer. Esto nos servirá a la hora de examinar si podemos extraer un logro aná-

[1]En lo que sigue adoptaré la convención de escribir “Iglesia” con mayúscula inicial para referirme al cristianismo católico representado en la institución religiosa (que incluye toda la jerarquía religiosa: desde el papa, cardenales, obispos, presbíteros, etcétera; el derecho canónico; el culto, etcétera). Asimismo emplearé de manera indistinta “Iglesia” y “clero” para referir a lo mismo.

logo en el caso del anticlericalismo. Concluyo el trabajo mostrando que no es claro que podamos encontrar logros análogos en las críticas a la Iglesia. Sólo es posible encontrar esos logros cuando las críticas contra el clero se generalizan y ya no son más esgrimidas sólo a él, sino a la religión misma.

Algunas distinciones previas

Como ya mencioné, me concentraré en el clero católico. La razón es que éste es la institución religiosa que ha tenido, y tiene, mayor influencia en la historia de México.[2] Pero, antes de discutir los logros que el anticlericalismo haya podido tener en su historia, cabe detenernos antes a elucidar lo que se entiende por "clero", y en especial por "clero católico". Es importante tener algo de claridad sobre este término si pretendemos tenerla después en relación con el término "anticlero" (y todas sus derivaciones).

Siempre es conveniente tener definiciones que ofrezcan condiciones necesarias y suficientes para el empleo de un término, pero fuera de la lógica o las matemáticas difícilmente podremos encontrar definiciones que cumplan esa propiedad. No obstante, podemos dar algunas caracterizaciones razonables que nos permitan avanzar en nuestra investigación sobre los logros filosóficos del anticlericalismo. Para nuestros propósitos, podemos al menos conformarnos con destacar algunas condiciones necesarias del empleo del término "clero", propiedades que al menos deben ser cumplidas en la medida en que se pretenda hacer un uso mínimamente correcto del término. Podemos destacar los siguientes.[3]

[2]Veremos más adelante que esta acotación, y la subsiguiente pérdida de generalidad, será una de las razones por las que cabe sospechar que podamos obtener frutos filosóficos del anticlericalismo.

[3]Hay dos maneras en las que se puede rechazar las caracterizaciones que daré a continuación. Por una parte, si las propiedades que presento son necesarias para la aplicación del término "clero", la manera de rebatir esto es generar contraejemplos que muestren que esas propiedades pueden estar ausentes y aun así es posible usar el término. Por otra parte, si las propiedades son suficientes para aplicar el término "clero", se puede rebatir mostrando que incluso si se cumplen

La expresión “clero” es un término general para referir a un conjunto de individuos que han sido ordenados en algún servicio religioso, en el caso que nos interesa aquellos que han sido ordenados en el cristianismo católico. El término incluye otras nociones más: la estructura jerárquica del clero, incluyendo la autoridad absoluta del papa, y la subordinación de los demás miembros del clero (la subordinación de los presbíteros a la autoridad de los obispos, estos a su vez se subordinan al cardenal, etcétera); el derecho canónico que regula la estratificación y las prácticas de la institución (cada miembro lleva a cabo ciertas funciones y sólo esas); lo que “dicen”, “declaran” las autoridades católicas tanto en su propia esfera como en la esfera pública en relación con sus creencias religiosas; los textos en los que basan sus doctrinas, y las versiones de ellas autorizadas (traducciones permitidas de las Sagradas Escrituras, pasajes escogidos de ellas que se privilegian y se multicitan frente a otros pasajes); la expresión “física” del clero: sus propiedades, inmuebles, riquezas, territorios. Esto que hemos indicado no es suficiente para poder hablar de clero, es posible que haya aún muchos otros aspectos que deban incluirse para hacer uso correcto del término “clero”. Pero los aspectos que he indicado son, al menos, condiciones necesarias que cualquier institución que haya de contar como clero católico debe cumplir. Por otra parte, esos rasgos son a los que comúnmente se han dirigido los ataques anticlericalistas, sobre todo a la estructura jerárquica de la Iglesia y a sus bienes.

Con estas observaciones, es importante distinguir algunas preguntas que pueden surgir en torno al clero, y destacar en cuáles nos detendremos en las siguientes páginas. La primera observación es que no pretendo examinar críticas generales al cristianismo o al monoteísmo o a la religión en general. Las críticas que examinaré son aquellas dirigidas al clero católico, tal como lo hemos caracterizado líneas atrás. El anticristianismo y el antimonoteísmo implican críticas al clero católico, en la medida en que éste es un subconjunto de las instituciones cristianas y monoteístas. Pero, en críticas más generales hacia

---

esas propiedades aún no estamos en condición de emplear el término. En lo que sigue no pretendo ofrecer condiciones suficientes para emplear el término, sino sólo condiciones necesarias.

el cristianismo o al monoteísmo se perderían las críticas específicas que se esgrimen contra la manera concreta en la que el clero católico vive y fomenta el cristianismo. Y justo es esto lo que nos interesa en el presente trabajo: ver qué cosas filosóficamente interesantes pueden extraerse de una crítica directa a la Iglesia. Parece un hecho que críticas generalizadas al cristianismo o al monoteísmo son, en sí mismas, valiosas filosóficamente hablando. La pregunta que sigue nuestra investigación es si críticas específicas a la Iglesia son por igual valiosas filosóficamente hablando.

Teniendo las observaciones anteriores en mente, pasemos ahora a examinar algunos de los caminos que el anticlericalismo puede tomar, y de hecho ha tomado, en contra del clero. Veremos qué consecuencias pueden extraerse de esas críticas, y si alguna de ellas es filosóficamente interesante.

Críticas al clero

Cuando alguien se presenta a sí mismo como anticlericalista, o crítico del clero, ¿qué es lo que está afirmando? ¿Qué es lo que critica del clero? ¿A qué meta piensa llegar al atacar al clero, en caso de que sus críticas fueran correctas? Un anticlericalista asume que, de ser correctas sus críticas, debe haber algunos logros esperados y que considera valiosos. Veremos en esta sección algunas de las vías que pueden seguirse para criticar al clero. Para ello, podemos distinguir, *prima facie*, dos grandes tipos de anticlericalismo, ambos suscitados a lo largo de la historia de México: anticlericalismo que proviene desde fuera del clero (ya sea proveniente de instancias laicas o bien el que proviene de algunas otras instituciones religiosas) y el que surge dentro del clero. Veamos primero el anticlericalismo que viene de fuera de la Iglesia desde instancias no religiosas.[4]

[4]Cabe tener presente que muchas de las observaciones que haré a continuación estarán constreñidas al caso de México y sus particularidades históricas, políticas e ideológicas. Es altamente probable que esta acotación restringa la generalidad de mi estudio. Sin embargo, pienso que esto se debe a la tarea misma de buscar críticas filosóficas al clero. Una crítica generalizada

Críticas externas

Un crítico del clero puede tener varios objetivos en mente. Sus críticas pueden ser de corte político (y, al parecer, esto ha sido la constante a lo largo de los diversos ataques que se han suscitado en contra de la Iglesia en México). Alguien, siguiendo esta vía, busca detectar las relaciones entre el clero y el ejercicio político del Estado, o la clase política de un país. Trata de develar, de ser el caso, irregularidades que esa relación pueda tener y critica la influencia que el clero tenga en el ejercicio político del Estado. Trata de denunciar excesos de poder del clero frente al ejercicio político laico, y evita que el clero vaya ganando terreno dentro de la esfera política que pudiera ejercer a favor suyo en la consecución de varios fines contrarios a la laicidad de un Estado. Un anticlericalista podría apelar al ejercicio legislativo, por medio de la promulgación de leyes, y su ulterior ejecución, para restar poder político al clero. Podría insistir en que, en las decisiones políticas que atañan a asuntos públicos, el clero no debe intervenir en las decisiones que se tomen. Lograr que el clero desista o, al menos, no logre participar en la "plaza pública" en la decisión de asuntos públicos puede ser una meta que uno podría buscar en su crítica al clero. Un país laico como México debería aspirar a una separación radical entre Estado y clero, en la medida en que se pretenda tener un ejercicio político democrático libre de la superstición y superchería religiosa.

John Rawls[5] ha defendido la independencia que debe tener el ejercicio político de cualquier idea comprehensiva del bien o la vida buena (sea religiosa o filosófica). Ideas generales acerca del bien o la vida bue-

---

a la religión parece ser filosóficamente más interesante que sólo dirigir algunas observaciones críticas a una de sus manifestaciones.

[5]Véase John Rawls, *Political liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993; del mismo autor *The Law of Peoples with "the Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1999. En ambos textos Rawls examina la relación que el Estado debe tener con ciertas doctrinas filosóficas y religiosas acerca del bien. En la medida en que se quiera incorporar a todas las distintas facciones de la sociedad, las razones que deben entrar en la esfera pública a la hora de tomar decisiones que atañen a todos deben ser "razones públicas", es decir, razones que cualquier ciudadano aceptaría independientemente de sus ideas religiosas o filosóficas acerca de lo bueno. Éste punto es explícito en *The Law of Peoples*.

na que involucren compromisos filosóficos, metafísicos o religiosos con ciertas entidades o ciertos valores no pueden fungir como un elemento conciliador en la esfera pública a la hora de resolver asuntos públicos. Un miembro del clero no puede intervenir como un interlocutor en la resolución de los temas públicos, como el aborto por ejemplo. Por supuesto, puede hacerlo en la medida en que dicho miembro se presente a sí mismo como un ciudadano y adelante argumentos independientes de sus ideas confesionales acerca del bien o sus propias concepciones religiosas. También puede buscarse que ningún miembro del clero ocupe alguna posición política o que tenga bajo su responsabilidad la toma de decisiones de interés público o haga uso del presupuesto público en beneficio de su comunidad religiosa.

Relacionado con lo anterior está el tema de qué decisiones tomar en relación con ciertos temas de injerencia pública. Hay toda una serie de problemas de interés público que requieren ser atendidos prontamente pero que no han recibido la atención debida. Derechos de las mujeres, derechos de los homosexuales, sexualidad, maternidad, aborto, eutanasia, abusos sexuales, pena de muerte, son sólo algunos de los más apremiantes. Resoluciones políticas, o el solo hecho de que estos temas salgan a relucir en la "plaza pública" para su discusión racional, se han visto impedidas, en gran parte, por la influencia directa del clero o de manera indirecta por medio de ciertas ideas que ha ido implantando en la gran mayoría de la población. La discusión pública, y las resoluciones resultantes de ella (expresada en nuevas leyes), no debe verse influenciada por el clero, por pronunciamientos de sus autoridades y representantes sobre esos temas que introduzcan elementos de su doctrina religiosa.

Muchas de las dificultades que hay para legislar sobre estos temas se deben a la influencia de algunas ideas del clero que regulan las acciones y juicios de la mayoría de la población. Pronunciamientos públicos de algunos de sus dirigentes sesgan el curso de la discusión de los temas y retrasan el ejercicio legislativo sobre ellos. El problema es que protestas a algunas resoluciones "contrarias" al clero apelan al evangelio en búsqueda de argumentos en contra de tales resoluciones. No estoy discutiendo ahora si las decisiones tomadas sobre el tema de

las sociedades de convivencia y el aborto sean correctas, sino que la Iglesia, si ha de pretender intervenir públicamente en las decisiones que se hagan sobre esos temas, debe apelar a razones que cualquier otro ciudadano, incluso los ateos o no católicos, estarían razonablemente dispuestos a aceptar.

Por supuesto, una consecuencia importante de esto es el intento de alejar al clero y sus enseñanzas de la vida pública en general, incluyendo fundamentalmente la enseñanza pública de los ciudadanos. La enseñanza laica es algo que muchos anticlericalistas defienden, y buscan que el clero no tome parte en las decisiones acerca de los planes de estudio, acerca de qué se enseña (incluyendo educación sexual), etcétera. El punto es claro: el anticlericalista, que toma esta vía de crítica, argumenta que sea cual sea la manera sobre la que hay que legislar sobre estos temas, el clero no puede intervenir, si por intervenir significa que incorpore en su discurso parte de sus ideas doctrinarias.[6]

De esta vía que busca restarle poder político a la Iglesia pueden desprenderse algunas otras críticas no menos importantes. Para quitarle a la Iglesia influencia en la política uno pude empezar por restarle poder económico. Un crítico del clero que tomase este camino debería, en primer lugar, develar y denunciar la acumulación de riqueza y propiedades por parte del clero. Uno puede llevar a cabo esta crítica por razones políticas o de justicia social, o por razones religiosas (las cuales veremos en la siguiente sección). En el primer caso uno podría argumentar que los bienes (dineros, propiedades, territorios) que la Iglesia tiene podrían ser empleados para el beneficio público y no sólo para el beneficio de su comunidad religiosa. Puede argumentarse que las riquezas de las que goza el clero no redundan en un beneficio equitativo de la población, ni siquiera de la comunidad católica misma, al nivel mundial o en México. Pero esta clase de críticas sería sólo parte de una crítica más general acerca del enriquecimiento exacerbado y privado de algunas instituciones, empresas, y la mala distribución de la riqueza.

[6]Por supuesto, esto no debe interpretarse de tal manera que sugiera que cualquier miembro del clero no pueda o no deba ejercer su trabajo pastoral o cualquier otra actividad encomendada por la autoridad competente dentro de su comunidad religiosa. Puede hacerlo, por supuesto, pero sólo en la esfera privada.

Otra crítica contra el clero que se ha disparado desafortunadamente en los últimos años es la deplorable conducta de una buena cantidad de sus miembros o, al menos, la mala conducta que la opinión pública parece percibir. Se multiplican los casos en los que sacerdotes ordenados católicos se ven involucrados en toda clase de actividades delictivas: violación de niños, relaciones con el narcotráfico, etcétera. Independientemente de la vaga precisión de estas acusaciones, es claro que la imagen que estos hechos ha dado ha producido mucho anticlericalismo.

Otra vía para criticar al clero, en relación con estos asuntos morales, se acerca a lo que podrían ser críticas filosóficas al clero. El clero no es sólo una estructura jerárquica sino una institución comprometida con ciertos parámetros generales acerca de lo que es lo bueno, la vida buena y la vida moralmente correcta. Esto cubre casi todas las distintas facetas de la vida: la sexualidad, las relaciones familiares, la selección de la profesión, la vida pública, las relaciones con el Estado, etcétera. Un crítico podría acusar que las enseñanzas particulares del clero católico acerca de la vida buena y moral son equivocadas. Esto puede tener varios niveles de discusión: el más general es el filosófico. Pueden esgrimirse argumentos filosóficos en contra de lo que la doctrina oficial del clero, explícitamente hecha pública por las autoridades eclesiásticas, sobre determinados aspectos de la vida (la decisión sobre abortar, la decisión sobre con quién tener relaciones y cuándo, tener cierta preferencia sexual, la decisión de tener o no hijos, etcétera).

Cabe advertir que no estoy discutiendo aquí si hay argumentos filosóficos en contra de la idea general que el cristianismo tiene acerca de lo que es la vida buena, la vida moral o la vida santa. He tratado de distinguir desde antes la discusión en torno al cristianismo de aquella que nos interesa en el presente trabajo, la crítica al clero. Así que no estoy señalando una crítica general al cristianismo. Pero, no podemos pasar por alto que el clero, como tal, tiene su propia versión de lo que es la vida buena. Si esta idea recoge por completo las enseñanzas cristianas en general, o si es al menos una de las versiones más articuladas, no es algo que discutiré. (Aunque ha habido críticas de que no es así).

Otra crítica filosófica puede catalogarse como una especie de crítica epistémica: así como el clero católico tiene compromisos con tesis acer-

ca de la vida buena y la vida moral, también tiene compromisos con tesis acerca del origen del mundo, la creación, la existencia de Dios, la naturaleza del hombre (criatura racional y libre), la naturaleza del alma, del papel de la mujer, etcétera. Se podría argumentar que las tesis específicas que el clero católico tiene en relación con estos temas son equivocadas, y sólo el resultado de ciertos prejuicios y dogmas. No son el resultado de investigación científica seria, y no están basadas en hechos. De nuevo, se puede hacer la misma observación anterior acerca del alcance de mi discusión: no estoy hablando del cristianismo en general sino de las versiones católicas de ciertas ideas cristianas. Es sobre éstas que uno podría ofrecer críticas filosóficas.

Por otra parte, se puede esgrimir que el clero en vez de fomentar actitudes epistémicas saludables como el diálogo, la discusión libre y racional de las ideas (sean cuales sean éstas), disponibilidad a la argumentación y comprobación científica, fomenta más bien actitudes deplorables como el dogmatismo, la imposición de ideas, la conservación de sus prejuicios incluso ante evidencia clara en contra de ellos, la creencia en que hay cosas de las que no debe hablarse y deben mantenerse en secreto o en el misterio, etcétera. En general se puede argumentar que el clero (y en general, el cristianismo) fomenta actitudes irracionales como superstición, dogmatismo y fanatismo. Distorsiona la realidad y oculta el conocimiento que revela las inconsistencias y falsedades en las que el clero incurre de manera sistemática. Esto, en cierto sentido, es un tipo de anticlericalismo.

Estas son sólo algunas críticas externas provenientes de fuentes no religiosas al clero. Veamos ahora críticas que vienen de instancias religiosas y del clero mismo.

Críticas desde la religión

Otras críticas que pueden considerarse externas, pues no han surgido dentro de la Iglesia, no son realizadas por grupos laicos pero pueden venir de otros grupos religiosos o incluso de otros grupos cristianos. Otros grupos religiosos pueden denunciar la "decadencia" de la Iglesia

y su "intromisión" (contrario con todo lo que el Evangelio manda) en la política con tal de preservar poder y riqueza. Por ejemplo, versiones del cristianismo protestante, como los así autonombrados testigos de Jehová, denuncian la participación política de la Iglesia, incluso la idea misma de que haya un Estado religioso y un jefe de gobierno representado por el papa. Esto, argumentan, va en contra de las enseñanzas del Evangelio. El clero católico traiciona las enseñanzas cristianas, y la manera como las entiende y las difunde es enteramente equivocada.

Por otra parte, un Estado multicultural con diversos grupos religiosos no debería mostrar ningún privilegio hacia alguno de ellos en detrimento de los demás, ni debería permitir que alguno de ellos tuviera influencia política (ya sea porque contara con la mayoría de la población o tuviera gran poder y riqueza) que los otros grupos minoritarios no poseen. Otros grupos religiosos podrían denunciar el privilegio que el Estado concede a ciertos grupos religiosos. En un país como México donde aparentemente reina el catolicismo, esto también vale. No se puede permitir que el catolicismo, incluso si es la institución religiosa predominante en México, tenga injerencia en asuntos políticos y públicos. Si eso se permitiera, surgirían obvias protestas por parte de otros grupos religiosos, si bien minoritarios, denunciando el privilegio del catolicismo, los cuales, dependiendo de la gravedad, pueden generar toda clase de atrocidades.

Finalmente tenemos el anticlericalismo que surge dentro de la Iglesia. Las críticas pueden provenir de ciertas asociaciones católicas que rechazan la dura y estricta jerarquía eclesiástica que el Vaticano ha venido adoptando. Dependiendo de la gravedad de las críticas puede haber rupturas radicales como las que hemos presenciado con el auge del cristianismo protestante.

La idea importante es que tales críticas pueden señalar que la manera en que la Iglesia "ejecuta" las enseñanzas del Evangelio o la manera como las difunde o la manera como se comporta no es del todo correcta. Las críticas pueden cubrir desde la arbitrariedad de la jerarquía eclesiástica, la asimetría en la toma de decisiones por parte de las autoridades, el papel que el papa debería jugar (cuestiones acerca de su improbable infalibilidad, su incapacidad de ser una guía espiritual, la enorme ido-

latría construida en torno suyo, etcétera), la intervención de la Iglesia en esferas que le deberían ser ajenas y su total neutralidad en eventos en los que debería intervenir.

Algunas de las críticas que hemos apuntado atrás con relación al rol político de la Iglesia y sus riquezas pueden reproducirse apelando ahora a razones religiosas. Se podría argumentar, dentro de la Iglesia, que la constante intromisión de ella en asuntos políticos está en contra de lo que las Sagradas Escrituras señalan. Por otra parte, las razones religiosas que pueden esgrimirse en contra del clero en relación con sus bienes materiales es la inconsistencia o aparente inconsistencia en la que el clero parece incurrir. Se puede esgrimir que el clero, en contra de lo que son las enseñanzas del Evangelio, no debería ostentar riqueza alguna. En una palabra, la crítica consiste en señalar que el claro católico no ejerce de una manera adecuada el cristianismo. Algunas de las maneras en las que el clero católico se desarrolla deberían abandonarse, por ejemplo, eliminar el voto de castidad, permitir asociaciones católicas que no estén directamente subordinadas al poder central del Vaticano, entre otras cosas.

Esta crítica desde el interior de la Iglesia no apuesta por la desaparición del clero, sino es una petición de que éste mejore la manera como "vive" y difunde el cristianismo. Es una petición de que la Iglesia sea consistente. En realidad, esta clase de anticlericalismo es una clase de proclericalismo. Esta clase de críticas señalan que el clero es, por sí mismo, una institución que vale la pena apoyar y fomentar, pero que ciertas maneras en las que se manifiesta son perniciosas para sí mismo. Un ejemplo de esto es el movimiento llamado La Cristiada que se llevó a cabo en México por grupos católicos no directamente subordinados a Roma [de 1926 a 1929] que protestaban en contra de acuerdos firmados entre el gobierno de Elías Calles y el episcopado nacional. Los así llamados cristeros no abogaban por la desaparición del clero, o por evitar su injerencia en la vida pública (cosas por las que sí aboga el anticlericalismo que venía de fuera de la Iglesia), sino peleaban por deshacer lo que ellos creían eran estructuras eclesiásticas que impedían el real ejercicio cristiano de la Iglesia.

Estas son sólo algunas de las vías que las críticas contra el clero pueden tomar. Muchas otras pueden formularse, pero éstas son las que, en el caso de México, han sido constantes a lo largo de su historia hasta nuestros días. Ahora veamos las consecuencias filosóficas que podemos extraer de ellas.

¿Logros filosóficos?

Teniendo en mente la distinción gruesa que he hecho antes, anticlericalismo dentro y fuera del clero, podemos ahora retomar la pregunta inicial que motiva nuestra investigación: de todas las críticas que pueden ser esgrimidas en contra del clero, ¿qué ventajas cabe esperar? Y más aún, ¿qué ventajas filosóficas podemos extraer de una crítica al clero? En caso de que las críticas al clero fueran justas, que lo que denuncian fuera cierto, y que el clero fuera una institución tan despreciable como dichas críticas intentan mostrar, entonces lograríamos resultados muy importantes para México. Pero, ¿hay algún beneficio filosófico? Para contestar esta pregunta en primer lugar destaco algunos de los logros que obtendríamos de las críticas que hemos ido anunciando y, en segundo lugar, presento un caso de investigación filosófica en la que claramente se percibe los beneficios que tiene. Así, con ese modelo, nos preguntáremos si podemos encontrar ventajas análogas en el caso del anticlericalismo.

Algunos beneficios

Resumiendo, las críticas que hemos señalado pueden clasificarse *grosso modo* de la siguiente manera: (i) críticas que atañen a la relación entre la Iglesia y el Estado; (ii) críticas que atañen a los presupuestos específicos filosóficos detrás de la doctrina de la Iglesia; (iii) críticas internas a la Iglesia que denuncia un mal ejercicio del cristianismo. Veamos qué logros obtendríamos de esta distintas clases de anticlericalismo.

Si las críticas que buscan escindir de manera radical a la Iglesia del Estado fueran correctas, si la injerencia de ésta en los asuntos del segundo fuera perniciosa en grado sumo, saberlo sería un resultado muy valioso. Esto podría tener consecuencias positivas: legislación que coarte la intervención política de la Iglesia, leyes y acciones que eviten que ella intervenga, por ejemplo, en las decisiones en cuanto a lo que se enseña en la escuela pública, o en la toma de decisiones en cuanto a otros asuntos públicos. Estaríamos librándonos de la perniciosa influencia de la Iglesia en los asuntos públicos que nos atañen a todos, católicos o no católicos.

En cuanto a las críticas que se generan dentro de la Iglesia, los logros son obvios en caso de que ellas fueran correctas. Las críticas redundarían en la conformación de una Iglesia más sólida, confiable y respetable. Sería una institución que vive y fomenta las enseñanzas cristianas de la manera correcta y sus seguidores lo sabrían y se sentirían acogidos por ella. Esta clase de anticlericalismo apuesta, en última instancia, por una consolidación de la Iglesia frente a claros signos de debilidad: pérdida de adeptos, el surgimiento de cada vez más sectas cristianas, la poca credibilidad que poco a poco va creciendo en el opinión pública, etcétera.

Ahora, ¿qué podemos decir en relación con las críticas filosóficas? Para contestar, comparemos el caso del anticlericalismo con un caso claro de análisis filosófico cuyos beneficios son evidentes. Veremos si el caso del anticlericalismo muestra de manera análoga beneficios similares.

El caso de la libertad

Mi selección de un concepto ha sido arbitraria, y no hay nada particular que pueda inferirse de esa selección para el punto que quiero mostrar. Piénsese en uno de los conceptos más importantes para el ser humano y que ha dado lugar a una extensa literatura filosófica, a saber, la libertad. Este concepto, y las preguntas en torno a él, es muy importante. Pero también es cierto que es uno de los conceptos más

oscuros y difíciles de explicar. Aparte de algunas ideas vagas y poco precisas, e incluso contradictorias, no tenemos nada claro acerca de este concepto. Así, una elucidación filosófica es siempre requerida.

No pretendo elucidar en este momento el complicado concepto de libertad ni defender alguna teoría concreta en relación con el concepto. Muchas teorías han sido ofrecidas para explicar la libertad, y sobre todo para responder a la pregunta crucial en torno a ese concepto: ¿es el ser humano libre? En caso de que nuestras mejores teorías filosóficas acerca del concepto lograran responder eso, los beneficios que obtendríamos no serían nada desdeñables. No sólo obtendríamos el beneficio de saber si somos libres o no sino que obtendríamos algunos otros logros conceptuales. Para ilustrar esto he elegido la teoría moral kantiana por ser una de las teorías morales más importantes y de mayor repercusión en la tradición filosófica contemporánea. No pretendo mostrar que la teoría es correcta, sólo indicar la gran aportación que esa teoría ha dado a la reflexión filosófica contemporánea sobre el tema.[7]

Kant señala que lo que pretende con su teoría es revelar los supuestos filosóficos detrás de las prácticas morales que de hecho tiene la gente común de cada día.[8] Jamás pretendió que un agente moral lo sería sólo después de percatarse de su teoría moral. Más bien, como una cuestión de hecho, hay agentes morales que actúan moralmente, la tarea del filósofo es desentrañar los complicados procesos detrás de su actuar moral. Kant cree detectar la ley moral que toda voluntad racional, en la medida en que pretenda actuar moralmente, debe seguir, a saber, el imperativo categórico. De acuerdo con Kant el problema fundamental en la moralidad es mostrar que una voluntad racional, en la medida en que pretenda actual moralmente debe seguir el imperativo categórico. Mostrar esto es uno de los grandes logros que la teoría kantiana pretende alcanzar.

[7]Me referiré especialmente a la manera como Kant presenta su teoría en Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996; y la *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1990, especialmente la tercera antinomia de la libertad.

[8]Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, prólogo.

Una de las condiciones que deben cumplirse para poder siquiera hablar de agentes morales de los cuales quepa preguntar si actúan o no por el imperativo categórico es que estos agentes sean libres. Todo el lenguaje moral carecería de sentido si no podemos atribuir a los agentes morales la posibilidad de tomar decisiones libres susceptibles de ser evaluadas como moralmente buenas o malas. Se requiere la libertad para poder hablar de moralidad. Ésta es una de las conexiones más importantes en la filosofía kantiana.

Una dificultad que se presenta a la hora de mostrar que el hombre es libre es el hecho imponente de que el mundo está causalmente cerrado, es decir, cada evento que ocurre puede ser inscrito en una cadena causal de eventos. Esto es así incluso para las acciones humanas. Cualquier acción humana, incluso la más noble y digna de alabanza no es más que un eslabón en una cadena causal más larga. La libertad humana, desde esta perspectiva, parece diluirse. Las consideraciones metafísicas acerca de la estructura del mundo parecen representar un problema para la moralidad, pues desde la perspectiva metafísica no hay lugar para la libertad.

La manera, no libre de controversia, en la que Kant enfrenta este problema es cambiar el ámbito de discusión: dentro de los terrenos de la metafísica no es posible dar una solución al problema de la libertad, es necesario considerar el asunto dentro del terreno de la racionalidad práctica. El argumento, en última instancia, a favor de la libertad del ser humano es que si no asumimos eso no es posible que el hombre pueda concebirse a sí mismo como un agente moral. Conceptos como responsabilidad moral, sanción moral, retribución, etcétera, carecerían enteramente de sentido. Pero el precio de abandonar el discurso moral es muy alto, y no podemos pagarlo. La libertad es un presupuesto necesario de la moralidad.

Por supuesto, todo esto está sujeto a una gran discusión, y no hay nada definitivo al respecto. Pero, lo que es importante tener presente es que independientemente de la corrección del análisis kantiano, si su análisis fuera correcto, ¿qué beneficios podemos extraer de estas consideraciones? Por ejemplo, la teoría kantiana revela relaciones conceptuales interesantes entre el concepto de libertad y otros conceptos

por igual importantes como causalidad y determinismo, moralidad, responsabilidad moral, agencia moral, entre otros. Incluso si la conexión que Kant parecía ver entre el concepto de libertad y nociones morales fuera equivocado, el haber mostrado que la gran pregunta en torno a la libertad no podría resolverse en los terrenos de las metafísica, sino que debía trasladarse el terreno de la filosofía práctica es una sugerencia muy útil filosóficamente hablando. Ventajas similares pueden rastrearse a lo largo de la filosofía moral kantiana.

Ahora, teniendo en cuenta lo que hemos dicho sobre la teoría moral kantiana, exploremos de una manera similar las ventajas filosóficas que podrían extraerse, en caso de que fuera posible, del anticlericalismo.

Uno, al intentar criticar al clero desde una perspectiva filosófica, podría, en primer lugar, detectar los supuestos filosóficos detrás de las declaraciones que las autoridades eclesiásticas hacen en relación con una infinidad de temas. Se podría mostrar de manera sistemática que muchos de esos supuestos son equivocados o que son el resultado de ciertos dogmas y no el resultado de argumentos razonables. Por ejemplo, la Iglesia sostiene la libertad del hombre, pero las razones que tiene para defender eso son muy diferentes de aquellas que sostiene Kant. Si se lograra mostrar plausiblemente que las razones aducidas por el clero a favor de la libertad del ser humano están equivocadas, y que están basadas en tesis poco plausibles acerca de la voluntad libre de Dios u otras cosas aún más dudosas, entonces podríamos tener un resultado filosófico interesante. Sin embargo, el resultado no es lo suficientemente general como cabría esperarse que lo fuera. Veamos esto con cuidado.

Como he distinguido en la sección 1, hay varias preguntas que uno puede plantearse en relación con la religión, pero aquellas de mayor generalidad parecen ser más interesantes. La pregunta más general acerca del valor del cristianismo, el monoteísmo o la religión misma conlleva una empresa crítica mucho más general, con ambiciones mayores y, en cierto sentido, con consecuencia de mayor alcance. Una crítica al clero tiene importantes repercusiones al nivel político o social, pero al nivel filosófico quedaría sólo como una anécdota. Revelar algunas dificultades del clero dejarían aún pendientes preguntas filosóficas cruciales sin contestar: ¿existe Dios? ¿Qué es lo bueno? ¿Cómo

se constituye el poder político? ¿Dónde trazar razonablemente la distinción entre lo público y lo privado?

Por otra parte podría argumentarse en contra mía que, pese a lo que digo, hay beneficios filosóficos en las críticas contra el clero. Las críticas, en caso de que fueran correctas, mostrarían, en primer lugar, que la Iglesia tiene ciertos supuestos filosóficos acerca de la naturaleza del hombre, la moralidad, etcétera, los cuales están equivocados. Las críticas revelarían, en segundo lugar, por qué están equivocados esos supuestos y nos compelería a abandonarlos, y con ello dudar de la Iglesia como una guía confiable sobre esos temas.

No niego que algo así pueda hacerse, y creo de hecho uno puede hacerlo. Un filósofo podría criticar filosóficamente que el rechazo de la Iglesia a los matrimonios entre homosexuales (si en efecto esto es algo que la Iglesia rechace) es equivocado porque está basado en una idea equivocada acerca de la naturaleza del hombre. Si la Iglesia cree que el hombre tiene cierta naturaleza tal que haga de las relaciones homosexuales algo *contranatura*, uno podría rechazar con argumentos filosóficos dicha creencia. Concedo el punto, pero lo que esto muestra es una observación particular sobre el catolicismo. Si se lograra mostrar, en general, lo mismo para el caso del cristianismo, es decir, si se lograra mostrar que la idea que éste tiene sobre la naturaleza del hombre es falsa, tendríamos un resultado muy importante, y con mayores consecuencias que una simple crítica al clero. Mi punto no es que no sea posible hacer algunas observaciones filosóficas en torno a las creencias de la Iglesia, en la medida en la que ésta, se quiera o no, tiene supuestos filosóficos como parte de sus creencias doctrinarias, sino que esas observaciones serían mucho más interesantes filosóficamente si fueran críticas más generales al cristianismo.

Mi última observación es que si hemos de encontrar algo de interés filosófico en relación con la religión, sólo lo haremos cuando hagamos una crítica generalizada a la religión en sí misma más que en ciertas manifestaciones aisladas de ella. Debe hacerse una crítica más general a la religión atendiendo preguntas filosóficas fundamentales: ¿existe Dios? ¿Existe el alma? ¿Es inmortal el alma? ¿Hay vida después de la muerte? ¿Cuál es la naturaleza de Dios? ¿Podemos tener algún contacto

con él? ¿Podemos conocerlo? ¿Cuál es el sentido del lenguaje religioso? ¿Ese lenguaje cobra sentido porque refiere a ciertos hechos o entidades en el mundo? Estas preguntas son cruciales en la reflexión filosófica en torno a la religión. Decir algo acerca de ellas es de vital importancia filosófica. Si se logra mostrar que Dios no existe o al menos que no podemos llegar a saberlo bajo ninguna circunstancia, aún podríamos preguntar cuál es el sentido de las prácticas y manifestaciones religiosas (incluyendo el clero). Si se logra mostrar la posibilidad de poder arreglárnoslas bastante bien en aquellas esferas en las que comúnmente se cree que la religión es imprescindible, habremos llegado a un resultado admirable: la religión es enteramente superflua y podemos vivir sin ella. Así no hay ninguna razón para seguir sosteniendo estructuras jerárquicas como el clero católico y toda la religión institucionalizada que gira en torno suyo.

Es importante hacer una observación sobre lo que he escrito hasta ahora. Sólo he pretendido presentar un catálogo de las posibles críticas (y de las críticas que de hecho se han dado) que se pueden esgrimir en contra del clero. No he pretendido en ningún momento mostrar que algunas de ellas son verdaderas o siquiera sugerirlo. Mi estrategia ha sido condicional: si las críticas que históricamente se han dado en contra del clero fueran correctas, ¿qué beneficios podríamos extraer de dichas críticas? Y, más en concreto, ¿qué beneficios filosóficos podemos obtener de ellas? Mi trabajo consiste en presentar lo que creo parecen ser tales beneficios. Es claro que cualquiera que lea estas líneas puede estar en desacuerdo con las críticas esgrimidas contra el clero, creyendo que éste puede tener argumentos que muestren la falsedad de dichas críticas. No he pretendido entrar en los detalles de la discusión, en especial porque son discusiones tan delicadas y tan complejas que requerirían muchas más páginas para tratarlas.

Pero la principal razón es que enfrascarse en alguna de ellas alejaría la discusión del terreno filosófico. Si, por ejemplo, nos concentráramos en la crítica de que el clero no debe intervenir políticamente en las decisiones públicas como el aborto o el matrimonio entre parejas homosexuales, entraríamos en una discusión política o de salud pública en la que la filosofía no tiene nada que decir. Lo que sí representaría

un argumento en contra de mis consideraciones es mostrar que el condicional apuntado es falso, es decir, que los beneficios que seguirían en el caso de que las críticas en contra de clero fueran correctas no son los que señalo.

Conclusión

Hemos podido detectar varias vías que uno puede tomar (y que históricamente se han tomado) en contra del clero, y con ello hemos detectado también algunos logros que obtendríamos en caso de que tales críticas fueran correctas. El anticlericalismo, independientemente de si es correcto o no, ha logrado sacar a la luz varios aspectos de los cuales cabe reflexionar en la medida en que tratemos de evaluar al clero católico. Ha sacado a la luz la relación entre Estado e Iglesia, y la influencia que la última ha tenido sobre el primero. Por otra parte, considerando las críticas provenientes del interior del clero, sin importar si son correctas o no, muestran problemas que la actual estructura eclesiástica tiene y los descontentos que ha generado tanto dentro como fuera de la Iglesia. En caso de que este anticlericalismo dentro de la Iglesia fuera correcto, los beneficios que podríamos obtener de él serían muy importantes: una reforma de la Iglesia que harían de ella una institución más confiable y respetada.

Podemos ver qué logros podrían obtenerse en estos casos de anticlericalismo en el caso en que sus críticas fueran correctas. Pero, hemos preguntado en qué consistiría un anticlericalismo filosófico. Como hemos apuntado, el clero católico, al igual que cualquier manifestación religiosa, tiene compromisos de todo tipo, incluyendo compromisos filosóficos. Por ejemplo, tiene ideas acerca del origen del mundo, del origen de la vida, la naturaleza del hombre, el ámbito propio de la modalidad y la vida buena, etcétera. Cada uno de esos compromisos pueden ser criticados sistemáticamente de una manera filosófica. Pero, como hemos anotado, incluso si la crítica filosófica que podría aducirse en contra de estos supuestos fuera correcta, digamos que fuera correcto que lo que la Iglesia católica arguye como la naturaleza del hombre

estuviera por completo errado, el alcance de la crítica filosófica sería muy limitado. La filosofía es una empresa crítica enteramente general. Si sus críticas se constriñen sólo a una manifestación del cristianismo, si bien una de las más fuertes y extendidas, perdería generalidad su crítica. El trabajo filosófico, por ejemplo, consiste en elucidar la cuestión general acerca de la naturaleza de lo bueno y lo moral; no consiste en rechazar ideas particulares que un determinado grupo religioso tiene al respecto. Incluso si se pudiera rechazar lo que el clero católico piensa acerca de lo que es la vida buena, la pregunta más general acerca de la vida buena quedaría sin responder. No descarto que una crítica a las ideas filosóficas que el clero tiene acerca de temas fundamentales para el ser humano pueda ser en algún sentido importante. Pero lo único que podríamos concluir de ellos sería algo como lo siguiente: "lo que la Iglesia católica considera es el origen del mundo, el origen de la vida, la naturaleza del hombre, la vida buena y la moralidad es equivocada; sin embargo, es posible que otras manifestaciones cristianas (los testigos de Jehová, los evangelistas, los mormones, etcétera) sean las que tenga la razón sobre estos temas". Una conclusión de ese tipo es poco interesante filosóficamente hablando. Así, un anticlericalismo filosófico, en caso de que fuera correcto, no obtendría logros tan interesantes como aquellos que podríamos obtener de una critica generalizada a la religión o al cristianismo. Lo que cabe hacer desde un punto de vista filosófico es criticar al cristianismo, atender las preguntas fundamentales acerca de la existencia de Dios, la naturaleza de lo bueno y la modalidad, entre muchas otras no menos importantes.

*Andrea Mutolo**

El anticlericalismo desde el interior de la Iglesia católica

Introducción

Hay un anticlericalismo que tiene veinte siglos de historia, que nace cuando surge el cristianismo. Jesús critica duramente a los sacerdotes del templo. ¿El fundador del cristianismo era anticlerical?

No quiero generalizar, pero en la historia de la Iglesia siempre han estado presentes grandes reformadores que en muchos casos eran rebeldes. Sólo después de algunas décadas o incluso siglos son reconocidos como grandes hombres o profetas o santos o heréticos. Casi siempre estos reformadores directa o indirectamente generan anticlericalismo: en el sentido de que en muchos casos luchan y critican el sistema clerical de la Iglesia católica.

El último caso interesante en este sentido es el del jesuita, teólogo de la liberación, español-salvadoreño Jon Sobrino SJ.[1]

*Profesor en la Academia de Historia y Sociedad Contemporánea de la Universidad Autónoma Ciudad de México (UACM). Es también maestro de tiempo parcial en el Departamento de Estudios Generales del ITAM. Doctor en historia en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). En el 2005 realizó un proyecto de posdoctorado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), con una beca de la Secretaría de Relaciones Exteriores. Ha publicado varios libros sobre relaciones Estado-Iglesia e historia de la Iglesia católica, entre ellos: Andrea Mutolo, *Gli arreglos tra l´Episcopato e il Governo nel conflitto religioso del Messico (21 giugno 1929*), Roma, Editorial Pontificia Universidad Gregoriana, 2003; Andrea Mutolo [con F. Savarino] (coords.), *Del conflicto a la conciliación: Iglesia y Estado en México, siglo* XX, México, El Colegio de Chihuahua-AHCALC, 2006.

[1]Jon Sobrino SJ (27 de diciembre de 1938), teólogo jesuita vasco. Nació en Barcelona durante la guerra civil en una familia vasca, entró en la Orden de los Jesuitas a los 18 años. Viajó a El Salvador en 1957. Más tarde cursó estudios de ingeniería en la Universidad Jesuita de San Luis, en Estados Unidos, y teología en Frankfurt, Alemania. Volvió a El Salvador como profesor

En marzo de 2007 la Congregación para la Doctrina de la Fe anunció su decisión de prohibir a Jon Sobrino SJ el ejercicio de la docencia en centros eclesiales. Lo que importa para nosotros no es el problema teológico (un problema cristológico), sino el hecho de que todo esto genera anticlericalismo.

Vemos cómo Jon Sobrino SJ contesta a la Congregación para la Doctrina de la Fe y cómo desarrolla la idea de ser víctima de la Iglesia jerárquica:

> Y ahora formulo mi segunda razón para no adherirme. Tiene que ver menos directamente con los documentos de la Congregación de la Fe, y más con el modo de proceder del Vaticano en lo últimos 20 o 30 años. En esos años muchos teólogos y teólogas, gente buena, con limitaciones por supuesto, con amor a Jesucristo y a la Iglesia, y con gran amor a los pobres, han sido perseguidos. Y no sólo ellos. También obispos, como usted sabe, monseñor Romero en vida (todavía hay quien no le quiere en el Vaticano, al menos no quieren al monseñor Romero real, sino a un monseñor Romero aguado), don Helder Camara tras su muerte, y proaño, don Samuel Ruiz y un muy largo etcétera…[2]

Hay muchos casos similares a éste en cada nación con mayoría católica y en cada década. La teología de la liberación ha generado mucho anticlericalismo, no contra el clero en general, sí contra el autoritarismo y el clericalismo de la Iglesia y también contra el Vaticano. Otro caso contemporáneo es el del obispo meritorio de San Cristóbal, Samuel Ruiz, por el gran apoyo popular que tenía en lo que era su diócesis y sigue teniendo en toda la nación. Hablamos de un obispo que muchas veces criticó públicamente al clericalismo de la Iglesia, al Vaticano, al nuncio apostólico y a la misma Iglesia jerárquica. Su visión es de una iglesia menos clerical y menos jerárquica. Todo esto genera y ha generado anticlericalismo.

---

universitario de teología en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, la cual ayudó a fundar. Fue estrecho colaborador del arzobispo de San Salvador Óscar Arnulfo Romero, asesinado en 1980. Es tal vez el principal cristólogo latinoamericano.

[2]Jon Sobrino SJ responde a la notificación del Vaticano, jueves 15 de marzo de 2007. Sobrino conoció a través de su superior general P. Kolvenbach la *Notificatio* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, para la que se le pedía una adhesión "sin reservas". En esta carta explica su razón fundamental por la que no puede suscribir dicha *Notificatio*.

La Cristiada y los arreglos de 1929

En la historia de la Iglesia en México el caso más interesante de anticlericalismo generado desde la misma Iglesia católica son los arreglos entre Estado-Iglesia que se firmaron el 21 de junio de 1929. Con estos arreglos muchos de los cristeros se consideraron traicionados por la Iglesia, la Iglesia jerárquica.

Antes de los arreglos una parte del episcopado, la LNDLR,[3] la Guardia Nacional,[4] y muchos sacerdotes y feligreses del Bajío rechazaban absolutamente la posición conciliar de algunos obispos. Para la liga el punto principal era que el episcopado había vivido afuera del país y no conocía la situación de México después de años de guerra civil, sólo el pueblo que había vivido y sufrido sin dejar México podía decidir si continuaba o no con el conflicto armado:

> …los señores obispos, alejados por cualquier motivo del país, han vivido estos dos años desconectados de la vida nacional, ignorantes de las transformaciones que esta etapa de amarga lucha ha sufrido el pueblo y por lo tanto incapaz para representarlo en actos de tamaña trascendencia. Es mentira que una autoridad constituida antes de la lucha pueda por su propio derecho arrastrar a todo un pueblo a sufrir las consecuencias de su criterio; es el pueblo mismo el que necesita una representación; es la voluntad popular la que hay que consultar; es el sentir del pueblo el que hay

[3]En 1925 surgió una liga de asociaciones católicas, la LNDLR Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, que inicialmente trató de defender la libertad religiosa con medios pacíficos. Al estallar una revolución popular llamada La Cristiada (1926-1929), la liga intentó apoyar y organizar dicha rebelión. La Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa era una organización que pretendía unir todas las fuerzas para la defensa de la libertad religiosa y la libertad del ciudadano. Era una asociación de católicos, organizada y dirigida principalmente por laicos. De hecho, los cargos directivos estaban en manos de los laicos. Por los eclesiásticos la liga recibió ayuda y orientaciones. Hacia fines de 1918 había surgido en el jesuita francés Bernardo Bergöend la idea de formar una liga para la defensa de las libertades. Pero aún no era posible realizar la idea de una Liga Cívica de Defensa Religiosa. Sin duda, la jerarquía católica mexicana no vio muy urgente una asociación de este tipo, en especial la idea no agradó a los obispos, que querían, en cierto modo, arreglarse con el gobierno. De este modo pasó el periodo presidencial de Álvaro Obregón (1920-1924), sin que los líderes católicos se decidiesen a realizar su proyecto de organizar la reconquista y la defensa de las libertades; aun así nunca perdieron de vista el proyecto de Bergöend.

[4]Las fuerzas Cristeras constituían un ejército en toda forma, al que se denominó Ejército Libertador o Guardia Nacional.

> que tomar en consideración, de este paupérrimo pueblo nuestro que se bate en su propia patria contra un puñado de bastardos que se escudan con una montaña de elementos de destrucción y de tortura...[5]

El 22 de junio de 1929 aparecen en la prensa nacional los *arreglos*. El texto es firmado en el Palacio Nacional por el presidente de México, Emilio Portes Gil, y por el delegado apostólico Leopoldo Ruiz y Flores[6] el 21 de junio de ese año.

Esto declaró Leopoldo Ruiz y Flores, nombrado delegado apostólico algunas semanas antes, el día de los arreglos:

> El obispo Díaz y yo hemos tenido varias conferencias con el Presidente de la República y sus resultados se ponen de manifiesto en las declaraciones que hoy expidió. Como consecuencia de dichas declaraciones hechas por el Presidente, el clero mexicano reanudará los servicios religiosos de acuerdo con las leyes vigentes.
>
> Abrigo la esperanza de que la reanudación de los servicios religiosos pueda conducir al pueblo mexicano, animado por un espíritu de buena voluntad, a cooperar en todos los esfuerzos morales que se hagan para beneficio de todos los de la tierra de nuestros mayores.[7]

El texto no menciona la restitución de iglesias y canónicas. Según el delegado apostólico de la Santa Sede, Leopoldo Ruiz, el ministro

[5]Condumex, Fondo CLXXXII del movimiento cristero, mayo 1929-febrero 1930, Impresos 120, legajos 1030-1150, car. 11-57, doc. 1035, 16 de mayo de 1929.

[6]Leopoldo Ruiz y Flores nació el 13 de noviembre de 1865 en la diócesis de Querétaro. A los 11 años, en 1876, entró al Colegio Josefino de la ciudad de México. Viendo su excepcional talento, fue enviado a Roma en 1881 al Colegio Pío Latino y estudió en la Gregoriana. Llegó a recibir tres doctorados: filosofía, teología y derecho canónico. En Roma fue ordenado sacerdote en 1888. Volvió a México en 1889. En 1892 obtuvo la cátedra de filosofía en el seminario de la ciudad de México y el nombramiento de párroco de Tacubaya. Participó en Roma como notario del 28 de mayo al 9 de julio en el Concilio Plenario de Latinoamérica. En 1900 fue nombrado obispo de León. En 1907 fue promovido a la arquidiócesis de Linares (Monterrey). En 1912 fue nombrado en Morelia. En 1914 fue exiliado y vivió en Chicago. En noviembre de 1925, por sus 25 años de obispado, obtuvo por Pío XI el título de asistente al Solio Pontificio. En 1929 fue nombrado delegado apostólico y firmó los *arreglos* con el Estado; fue el primer prelado mexicano en recibir este cargo. Sucesivamente fue exiliado, pero en 1938 pudo festejar, en su diócesis en Morelia, 50 años de sacerdocio. Murió en 1941.

[7]*El Universal*, 22 de junio de 1929, p. 1.

de Gobernación, Felipe Canales, había garantizado una reforma constitucional de las leyes anticlericales, y lo extraño es que se aceptan condiciones no escritas. Algunos obispos no comprenden cómo puedo haberse cometido el grave error de firmar los *arreglos* con un gobierno tan manifiestamente anticlerical sin la menor garantía. De inmediato se pensó en acuerdos secretos.

El gobierno siempre tuvo el temor de que la guerra cristera pudiese aliarse primero con los disidentes obregonistas, y luego, en vista de las elecciones presidenciales de 1930, crear una alianza con el candidato de la oposición José Vasconcelos. Pero a estas alturas, con el retorno del culto y el término de la guerra, estos riesgos no persistieron. En agosto de 1929, dirigiéndose a la masonería, Portes Gil pudo tranquilamente declarar:

> Mientras el clero fue rebelde a las instituciones y a las leyes, el gobierno de la república estuvo en el deber de combatirlo como se hiciese necesario; mientras el clero negara a nuestro país y a nuestro gobierno el derecho de hacer sus leyes y de hacerlas respetar, el gobierno estaba en el deber de destrozar al clero. Y hay que ver que el clero en todas las épocas ha negado siempre la existencia del Estado, el sometimiento a las leyes, y por fórmulas artificiosas y hábiles ha sabido siempre introducirse. Y ahora, queridos hermanos, el clero ha reconocido plenamente al Estado, y ha declarado sin tapujos que se somete estrictamente a las leyes.[8]

Anticlericalismo hacia el Episcopado

Según la LNDLR, el cardenal Tommaso Pío Boggiani[9] había admitido que el papa no había sido plenamente informado acerca de la cuestión, y que la mayoría de los obispos estaba dispuesta a reunirse con el presi-

[8]Condumex, Fondo CLXXXVI, manuscritos del movimiento cristero, marzo 1929-noviembre 1929, documentos 122, legajos 810-932, car. 9-46, doc. 898, agosto de 1929.

[9]Tommaso Pío Boggiani nació en Bosco Marengo (Alessandria), el 19 de enero de 1863. De 1912 hasta 1914 fue delegado apostólico de México. En 1914 es nombrado administrador apostólico de la diócesis de Génova. En 1916 es designado cardenal y es destinado, en 1919, a regir la diócesis genovesa. En 1921, tras fuertes disensos con elementos populares de su diócesis, es llamado a Roma. Le son asignadas diversas congregaciones; muere en Roma en 1942.

dente, Emilio Portes Gil. Sin embargo, todo había acontecido en secreto afirmando que el papa estaba de acuerdo. Al parecer de la liga nadie podía demostrar con un documento público y auténtico que el papa había aprobado los *arreglos*.

> Su santidad Pío XI, como lo ha demostrado la pluma viril y profundamente católica del señor Velarde, se ha mostrado públicamente indignado por los arreglos: ello tenía que ser. El papa dio instrucciones al señor delegado apostólico en el sentido de que un arreglo sólo debería celebrarse siempre que tuviera como bases "la reforma inmediata de las leyes y amplias para la vida y los intereses de los que luchan por la religión". Al papa se le hizo creer que ambas cosas eran un hecho al celebrarse los arreglos, se le hizo creer que las leyes serían inmediatamente reformadas y que no se tocaría a los cristeros. Así se efectuó el *modus vivendi* que no ha resultado, según la enérgica frase de un alto personaje, sino un *modus muriendi*. Por eso ha dicho el cardenal Boggiani que Pío XI "ha sido engañado en la cuestión de los arreglos de México" y el propio cardenal autoriza que así se diga y asegura que él puede probar su aserto...[10]

La liga ve en los arreglos un fracaso total y pide las dimisiones de los dos obispos más involucrados en los arreglos: Pascual Díaz[11] y Leopoldo Ruiz. El general, jefe de los cristeros (la Guardia Nacional),

[10]Condumex, Fondo CLXXXII, impresos del movimiento cristero, febrero 1930-octubre 1931, impresos 130, legajos 1151-1281, car. 12/57, doc. 1191, 1930.

[11]Pascual Díaz y Barreto nació el 22 de junio de 1875 en Zapopan, cerca de Guadalajara. En 1887 ingresó al seminario de Guadalajara. Recibió los órdenes menores en 1886 y en 1899 el obispo de Colima, Atenógenes Silva, lo ordenó sacerdote. Entró en la Compañía de Jesús el 6 de octubre de 1903, profesó los primeros votos en 1905, luego fue enviado a Burgos, España, para perfeccionar la filosofía. Obtuvo el doctorado en Bélgica en 1913. Pronunció los últimos votos en 1918. Pío XI, el 11 de diciembre de 1922, lo nombró obispo de Tabasco. Por el delegado apostólico, Caruana, fue nombrado secretario del Comité Episcopal recién formado. El 29 de enero de 1927, por orden de Calles, fue exiliado en Guatemala. Emprendió un viaje a Roma donde llegó el 11 de abril de 1927 y donde fue acogido por un subcomité episcopal que representaba los obispos mexicanos en Roma: González Valencia (Durango), Méndez del Río (Tehuantepec) y Emeterio Valverde (León). En junio de 1929 Moneñor Ruiz y Pascual Díaz fueron llamados a México, puesto que el presidente Portes Gil estaba dispuesto a negociar con la Iglesia. El 25 del mismo mes fue nombrado arzobispo de la ciudad de México. El 12 de diciembre de 1934 fue nombrado por el papa asistente al Sacro Solio Pontificio, alto título honorífico. Murió el 19 de mayo de 1936 en la ciudad de México.

Jesús Guízar Degollado, declara que la lucha termina no porque haya sido perdida, sino por la traición de la Iglesia jerárquica:

> Nuestra resistencia ha sido un hecho cuya magnitud no pueden aún comprender los que no lo han vivido. En México, digan lo que quiera los que gozan en usurparnos siempre, en estos tres últimos años el heroísmo se ha convertido en cosa vulgar [...] su santidad el papa, por medio del excelentísimo señor delegado apostólico, ha dispuesto por razones que no conocemos, pero que, como católicos, acatamos, que sin derogar las leyes se reanudaran los cultos, y que el sacerdote, poniéndose en cierto modo al amparo de ellas comenzase a ejercer su ministerio públicamente. En el acto, nuestra situación, compañeros ha cambiado [...] LA GUARDIA NACIONAL [*sic*] desaparece, no vencida por sus enemigos sino, en realidad, abandonada por aquellos que debían recibir los primeros frutos, el fruto valioso de sus sacrificios y abnegaciones…[12]

En el Vaticano no se hicieron declaraciones acerca de la resolución del conflicto y se observó el más absoluto silencio. Una vez nombrado arzobispo de México, Pascual Díaz emprendió la tarea de reconstrucción de la Iglesia en su arquidiócesis. En la jerarquía acontece un cambio muy lento.[13] Después de tres años de guerra cristera, la Iglesia, en la década de los años treinta, aparece dividida. Los *arreglos* hacen que termine la lucha armada pero no logran unir a los católicos. Los cristeros no estaban solos: la parte del clero que apoyaba a la causa cristera también se opuso al hipotético *modus vivendi* establecido en los *arreglos*.

El delegado apostólico Leopoldo Ruiz quiso acallar cualquier voz contraria a los *arreglos* y el 17 de febrero de 1930 apareció en *El Universal* un artículo titulado "Enérgica actitud del Sr. Delegado Apostólico condena con firmeza a los que censuran los arreglos de la cuestión religiosa", en el que afirma que, viendo las críticas, el único juez competente es el papa.

[12]Condumex, Fondo CLXXXVI, manuscritos del movimiento cristero, marzo-noviembre de 1929, documentos 122, legajos 810-932, car. 9-46, núm. 890, agosto de 1929.

[13]Martaelena Negrete, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1930-1940*, México, El Colegio de México y Universidad Iberoamericana, 1988, pp. 43-44.

Algunos obispos, como José María González y Valencia,[14] de Durango, y José de Jesús Manríquez y Zárate[15] de Huejutla, escriben al papa para que conozca la situación real en México y la inexplicable bondad de los obispos mexicanos hacia sus perseguidores y la también inexplicable severidad contra quienes defendían la Iglesia (se refiere, a los cristeros). Manríquez, exiliado, habla en Lovania donde aclara que con los *arreglos* todo se ha acabado, desaparecieron los verdaderos patriotas:

> Entonces México volverá sus angustiados ojos a sus hijos para que la defiendan; pero ¡oh dolor!, en vano, porque entonces ya se habrán acabado todos los patriotas y desparecido todos los valientes; sólo quedarán en pie los mercenarios, los traidores que por un puñado de monedas no han dudado en entregarlos a sus implacables enemigos. Entonces la Iglesia mirará en torno a sí buscando quién la libre de sus perseguidores, rompiendo las pesadas cadenas de la esclavitud; pero ¡oh desilusión!, ya no hay quien diga una sola palabra a su favor ni mucho menos quien quiera defenderla con grandes sacrificios.[16]

Para el delegado apostólico Ruiz el discurso pronunciado por el obispo Manríquez en Lovania era calumnioso, ya que un espíritu cristiano tendría que alegrarse de que se haya buscado un *arreglo*. Para el delegado apostólico los arreglos se firmaron con el apoyo del papa.[17] El mismo día del artículo, Leopoldo Ruiz escribe a los obispos acerca de la actitud que hay que tener a raíz de los *arreglos*, puesto que muchos

[14]José María González y Valencia nació el 27 de septiembre de 1884 en Cotija, diócesis de Zamora. En Zamora ingresó al seminario; en 1907 fue ordenado sacerdote en Roma, en 1922 fue nombrado obispo auxiliar de Durango. En 1924 el santo padre lo nombró obispo metropolitano de Durango. En 1926-1927 estuvo en Roma en calidad de representante de los obispos mexicanos.

[15]José de Jesús Manríquez y Zárate nació el 7 de noviembre de 1884 en León. En 1896 ingresó al Seminario Conciliar de León. De 1903 a 1909 estuvo en el Colegio Pío Latinoamericano. En 1907 se volvió sacerdote. En 1922 fue el primer obispo en la nueva diócesis de Huejutla. En 1926, tras haber redactado la sexta Carta Pastoral, fue encarcelado durante 11 meses. En 1927 fue expulsado y obligado a vivir en Estados Unidos, donde permaneció por decenios; por esto estuvo obligado a renunciar a su diócesis.

[16]Condumex, Fondo CLXXXII del movimiento cristero, mayo 1929-febrero 1930, impresos 120, legajos 1030-1150, car. 11-57, núm. 1094, 12 de diciembre de 1929.

[17]Condumex, Fondo CLXXXII del movimiento cristero, mayo 1929-febrero 1930, impresos 120, legajos 1030-1150, car. 11-57, núm. 1141, 17 de febrero de 1930.

escriben y hablan en contra de los mismos. Ruiz afirma que no se pueden hacer chismes o comentarios en privado, no se puede participar en reuniones en las que se habla de los *arreglos*, no se puede participar en grupos que no aprueban los *arreglos* y es necesario adoptar un solo criterio: el oficial del Episcopado.[18]

Ruptura entre liga y Episcopado mexicano

Quienes apoyaban el conflicto armado expresaban un juicio claro acerca de los dos obispos que firmaron los *arreglos.* Con el título. "El delegado apostólico y el arzobispo de México han traicionado la religión y la patria" los católicos expresaban su sentir.[19] El artículo cita a Mateo 15, 14*:* "Si un ciego guía a otro ciego, ambos caen en el hoyo". Se preguntan si la autoridad eclesiástica es infalible aun cuando el error es evidente. Negar al hombre la verdad significa negar su racionalidad y, por consiguiente, anular la doctrina católica. Se preguntan si sólo el delegado apostólico tiene el derecho de declarar la verdad y si la autoridad eclesiástica puede errar o es infalible.

La liga pensaba que la obediencia al papa no puede ser incondicional. Si el papa ha bendecido el movimiento armado y se sigue aplicando la Ley Calles contra la Iglesia, esto significa que el papa o condena esta ley o toma posición contra Ruiz; o si no la condena, se equivocó al reconocer el movimiento armado.

Terminado el conflicto armado y después de un breve periodo de relativa tregua, el anticlericalismo de la Iglesia popular contra la Iglesia jerárquica era cada vez más fuerte. Tanto el delegado apostólico como el arzobispo de la ciudad de México fueron implacables con los dirigentes de la liga. La liga, que tomó públicamente partido en contra de

[18]AHAM (Archivo Histórico del Arzobispado de México), Fondo Pascual Díaz, caja don Pascual Díaz, 1926-1936, gav. 191, 3, carpeta 9, núm. 2, legajo de arzobispo de Michoacán, mons. Leopoldo Ruiz y Flores, 1930, don Pascual Díaz, Luis Rivero Jr. José Anaya, doc. núm. 248, 17 de febrero de 1930.

[19]Condumex, Fondo CLXXXII, impresos del movimiento cristero, febrero de 1930-octubre 1931, impresos 130, legajos 1151-1281, car. 12-57, núm. 1152, marzo de 1930.

la política de Ruiz y Díaz, formuló contra éstos treinta y cinco puntos, en los que se preguntaba la razón por la cual la liga y los combatientes no fueron consultados acerca de los *arreglos*. Mencionamos algunos de estos puntos:

> 1. El señor Ruiz, apenas nacida la liga, en marzo de 1925, determinó, sin dar razón alguna, impedir su establecimiento en la arquidiócesis de Morelia, y aunque a instancias de Bustos, entonces miembro del Comité Directivo, retiró la orden, tal determinación manifestaba que desde aquella época se mostró adversario de la liga.
> 3. Cuando en agosto de 1926 el boicot estaba debilitando rápidamente al gobierno e iba extendiéndose por todo el país, gracias a los trabajos de la liga, los señores Ruiz y Díaz tuvieron una conferencia con Calles. El segundo hizo unas declaraciones que dieron por resultado que la opinión pública, entonces muy despierta, sufriera una primera quiebra, porque se creyó que el conflicto estaba a punto de terminarse y eso debilitó ese primer acto de resistencia. Entonces, esas declaraciones alarmaron a la santa sede.
> 17. El excelentísimo Díaz dirigió al representante de la liga en Estados Unidos una carta el 7 de enero de 1928, dando a entender que era voluntad de vuestra santidad que la liga optase entre dos clases de actividades: la religiosa-social o la política-bélica, separándolas ambas, y advirtiendo que si lo primero debía la liga cambiar de nombre, de directores y de organización; si lo segundo, quedaría abandonada a su suerte. El golpe dirigido entonces contra la institución para matarla era certero, porque si la liga optaba por lo primero, tendría que desaparecer; si lo segundo, perdería la fuerza que le daba su marcado carácter de defensora de la libertad de la Iglesia. La liga contestó en los términos de la carta de 5 de marzo de 1928, diciendo que la índole de sus actividades, era cívica.[20]

Ruiz y Díaz reaccionaron aconsejando a la liga cambiar de nombre, que no usara en su nombre el adjetivo *religioso*, para evitar la severidad del gobierno y no atribuir a la Iglesia las actividades de la liga. La liga, en realidad, fue un enorme peso para el Episcopado que, tampoco después de los *arreglos*, no logró controlar. Para el delegado apostó-

[20]Condumex, Fondo CLXXXVI, manuscritos del movimiento cristero, julio de 1930-febrero 1931, documento 65, legajos 1015-1080, car. 11-46, núm. 1033, 10 de septiembre de 1930.

lico, Leopoldo Ruiz, la liga tenía que cambiar de nombre y finalidad, para ser estrictamente cívica: su fin era educar al pueblo para obtener las libertades cívicas a las que tiene derecho. Insistió mucho en el cambio de nombre, puesto que el gobierno tenía la idea de que la liga estaba subordinada a la Iglesia. La liga contestó a Ruiz que no deseaba cambiar de nombre, pues el heroísmo y el martirio de muchos estaba ligado a éste.

Pío XI y el anticlericalismo católico

Durante el periodo del conflicto religioso el papa era Pío XI, elegido en 1922 o en 1939. Achille Ratti (Pío XI) había llegado al cónclave tras una larga vida de bibliotecario y un inesperado arranque en la diplomacia, donde, también por circunstancias fortuitas, había subido rápidamente a los más altos grados de la jerarquía. Tras un cónclave en el que su candidatura había prevalecido como solución entre los promotores de una línea conservadora y los de línea más abierta, Ratti fue juzgado como una personalidad compleja y de difícil comprensión por sus actitudes contrastantes, aunque mostraba un notable equilibrio. Tenía una profunda aversión al liberalismo, en el que vislumbraba sobre todo la tendencia laica, irreducIblemente hostil al reconocimiento de los que él consideraba derechos de la Iglesia. Ratti no era menos contrario al marxismo, del cual, siendo nuncio en Varsovia, había conocido de cerca lo peligroso que podía llegar a ser. Uno era su anhelo dominante: asegurar mayor eficacia a la acción pastoral de la Iglesia. Por ello, en calidad de arzobispo de Milán, había luchado para salvar, en la medida de lo posible, la enseñanza de la religión en las escuelas primarias públicas.

Por otro lado su carácter autoritario lo volvía bastante frío frente a la apasionada defensa de la libertad propia de hombres como Luigi Sturzo,[21] quien había afinado su sensibilidad política en las luchas

[21]Luigi Sturzo (Caltagirone, 1871-Roma, 1959), sacerdote y político italiano de origen siciliano. Fue fundador y secretario del Partido Popular de 1919 a 1924. Defendió la no-confesionalidad del partido y se opuso a las tesis colectivistas en materia de reforma agraria de la componente sindicalista. Contrario al fascismo y a toda forma de colaboracionismo con el régimen, fue obligado a abandonar la secretaría del partido debido a las presiones del Vaticano, favorable al régimen.

cotidianas y en la meditación acerca de la historia contemporánea. Se puede decir que él, igual que su secretario de Estado, el cardenal Pietro Gasparri,[22] miraba con sospecha a los partidos políticos, en especial, un partido de católicos. Los ideales que siempre había deseado y que ahora era llamado a realizar, la conciliación con Italia y un renacimiento cristiano del país, podían ser alcanzados más fácil mediante negociaciones con un gobierno fuerte que confiando en la acción de los católicos en el Parlamento.[23]

El nuevo papa, en consecuencia, tenía otra visión de la presencia de los laicos católicos en la sociedad: daba amplia preferencia a las asociaciones católicas tradicionales y subordinaba a las jerarquías eclesiásticas respecto de expresiones autónomas. Por esta razón desarrolló en todo el mundo la Acción Católica y no apoyó asociaciones, movimientos o partidos católicos que no eran jerarquizados. Aunque algunos estudiosos pretenden fechar el evento en 1919, con los estatutos de 1923 se puede considerar nacida la moderna Acción Católica (AC). Desde el punto de vista de su estructura, la organización era parecida a la aprobada por Benedicto XV en 1915. En la nueva organización, el aspecto más evidente consistía en la configuración en pirámide: en el vértice la Junta central y bajando las juntas diocesanas y los comités parroquiales.

Un aspecto novedoso se refería a la composición longitudinal de la pirámide. Ya no estaba dividida sobre la base de los distintos sectores

---

Tras haber dejado Italia en octubre de 1924, vivió entre París y Londres y, al empezar la guerra, en Nueva York. Regresó del exilio en 1945. En la segunda posguerra se mantuvo independiente y, a veces, crítico hacia la Democracia Cristiana (el ex Partido Popular). En 1952, bajo petición de Pío XII, intentó la formación de un bloque de centro-derecha en ocasión de las elecciones locales en Roma ("operación Sturzo"). En el mismo año fue nombrado senador.

[22]Pietro Gasparri (Capovallazza di Ussita, 1852-Roma, 1934) nació el 5 de mayo de 1852 en la provincia de Macerata, diócesis de Norcia. En 1877 fue ordenado sacerdote. En 1880 se volvió profesor de derecho canónico en el Institut Catholique de París. En 1894 fue consejero de la delegación apostólica en Washington y en 1897 encargado de preparar y guiar el Concilio Plenario de América Latina. En 1898 fue consagrado obispo en París. En 1901 fue secretario de la Congregación Extraordinaria de Asuntos Eclesiásticos, que se encarga de las relaciones de la Iglesia con los Estados. Enfrentado con el secretario de Estado, Merry del Val, de 1904 a 1914 trabaja exclusivamente en la obra de redacción del código canónico. En 1914 Benedicto XV lo nombra secretario de Estado, cargo que desempeñó hasta 1930. Con este cargo dirigió las negociaciones que llevaron a la firma de acuerdos con numerosos Estados europeos, entre ellos Italia. Muere en Roma el 18 de noviembre de 1934.

[23]G. Martina, "Sintesi storica", en A. De Gasperi, Lettere sul concordato, Genova, Marietti, 2004 (1970), pp. 90-91.

(propagandista, económico-social, electoral, etcétera), como había sucedido en la Unión de Pío X, sino sobre la simple división en hombres, mujeres, jóvenes, a la que correspondían respectivas ramas. Cada una no se distinguía de los otros por las competencias sino por su composición interna: según edad y género de sus afiliados. La consecuencia era una mayor solidez general de la organización y un control casi constante sobre la parábola existencial de sus miembros, desde niños para permanecer, teóricamente, hasta la vejez pasando de una rama a otra de acuerdo a su edad. El principio jerárquico que regulaba los diferentes niveles de la pirámide (centro, diócesis, parroquia) impregnaba luego cada sector de la organización.

En los últimos años de la década de 1920 la posición de la AC era, sin embargo, muy diferente respecto a las organizaciones que la habían precedido. Más que ser un baluarte defensivo de la Iglesia frente al Estado y a los sectores de la sociedad que se le oponían, necesitaba de la defensa de la Iglesia contra el ataque final del fascismo. A comienzos de los veinte la opción del fascismo parecía la más conveniente para asegurar los intereses católicos en Italia. Apoyar el Partido Popolare Italiano (PPI),[24] en cambio, hubiese sido una decisión desatinada. Tras el nacimiento del PPI ¿cuáles beneficios concretos había aportado a la Iglesia?

El acuerdo existente entre la Iglesia y un gobierno dictatorial era también el objeto de amargas consideraciones por parte del fundador del PPI, luigi Sturzo: "Estoy viejo y quizá no llegue a ver la nueva era. Pero que los católicos lo piensen bien antes de estar una vez más del lado de los dictadores, de los reaccionarios, de los antidemocráticos, que se aprovechaban de la religión violando la moral".[25]

Las analogías entre Italia y México se encuentran en la experiencia de las organizaciones católicas laicas en relación con la línea seguida

[24]Entre 1919 y 1922 dos nuevos partidos de masas se habían constituido en Italia: el Partido Católico Popular y el Partido Nacional Fascista. El uno y el otro fundados sobre la burguesía, se apoyaban largamente sobre las clases obreras y campesinas; ambos organizaron cooperativas y sindicatos y tendían a desarrollar sus clientelas con una política análoga, por lo menos en apariencia, a la de los socialistas. El fascismo en marcha hacia el poder tenía que enfrentarse necesariamente con el Partito Popolare, el otro partido nuevo que ofrecía a las clases medias y a sectores populares heterogéneos una alternativa al potente movimiento socialista. Fascismo y popularismo, no podrían convivir en el mismo espacio político.

[25]G. *Rossini, Il movimento cattolico nel periodo fascista*, Roma, Cinque Lune, 1965, p. 169.

por la Iglesia católica. La política de Pío XI respecto de asociaciones o partidos católicos sigue una línea que no deja espacio a realidades que no dependen directamente de la jerarquía. Éste es un cambio muy fuerte. Pío IX había aceptado la idea de asociaciones de laicos no dependientes de la jerarquía, como en Italia la Obra de los Congresos. El PPI había sido disuelto por el fascismo en 1926, pero el Vaticano era rigurosamente contrario a un partido católico dirigido por laicos que no dependiera de la jerarquía. Lo mismo en México para la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa: el Vaticano y la mayoría de los obispos no veían bien a una liga de asociaciones católicas que no dependía directamente del episcopado.[26] Más seguro y controlable para los laicos era un compromiso en la Acción Católica, una estructura vertical; por estatuto los líderes de la Acción Católica eran elegidos directamente por los obispos. Por esta razón en Italia, en 1926, a excepción de gran parte de los fundadores contrarios al fascismo (y también a la visión de Pío XI respecto de los laicos), que en muchos casos se vieron obligados a exiliarse, la base del Partido Popolare confluye en la Acción Católica. En los años treinta en México la LNDLR, por completo deslegitimada, desaparecerá y será reemplazada por la Acción Católica Mexicana.[27]

Conclusiones

Hemos analizado sólo dos casos que han generado anticlericalismo desde el interior de la Iglesia católica, pero hay muchos otros similares.

Durante el periodo del conflicto religioso en México no se puede decir que sólo hay una forma de anticlericalismo: también hay un anticlericalismo generado por el Estado, la masonería, los sindicatos, los sonorenses y todas las estructuras por tradición contrarias a la Iglesia.

[26]A. Mutolo, "Aquellos laicos de mil novecientos veinte, Las relaciones entre el episcopado mexicano y la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa en el periodo de la cristiana", en *La Cuestión Social,* año 13, núm. 4 (octubre-diciembre), 2005, IMDOSOC, pp. 383-384.

[27]F. Savarino y A. Mutolo, *Los orígenes de la ciudad del Vaticano, Estado e Iglesia en Italia, 1913-1943,* México, IMDOSOC, 2007, pp. 130-133.

Hay muchos trabajos que analizan las relaciones Estado-Iglesia, pero no se ha analizado el anticlericalismo generado desde el catolicismo. Aunque no se genera por las difíciles relaciones entre Estado-Iglesia, sí es una crítica muy fuerte a la actitud de la Iglesia jerárquica, los obispos, el Vaticano y en algunos casos al mismo papa.

En especial en los primeros años de la década de los treinta del siglo XX hay un anticlericalismo tradicional, creado por el conflicto Estado-Iglesia, pero al mismo tiempo hay otro desde el interior de la Iglesia católica, generado por quienes no habían apoyado la suspensión de la lucha armada. Si seguimos esta línea podemos llegar a nuestros días y ver cómo en la Iglesia católica hay dos diferentes formas de anticlericalismo:

1. Por la separación hostil entre Estado-Iglesia. Se desarrolla en todas las naciones latinas: Francia, España, Portugal, Italia, México, Argentina y casi todo América Latina, como reacción natural contra la estrecha unión entre Iglesia y Estado, propia del antiguo régimen. Puede discutirse si el nombre de separación es el más indicado para expresar la compleja realidad subyacente. Muchos prefieren el de jurisdiccionalismo aconfesional. El jurisdiccionalismo en la época liberal defiende al Estado de las injerencias y de los peligros que representa la Iglesia para la sociedad civil. El jurisdiccionalismo no sólo no reconoce a la Iglesia como sociedad soberana, independiente y con poderes legislativos, sino que, en muchas ocasiones, ni siquiera le reconoce los derechos que corresponden a una sociedad privada. Esto se verifica en Francia en 1790 y de nuevo en 1905; en Italia, a partir de 1850, en el reino de Cerdeña, luego en toda la península, donde el nuevo reino aplica las leyes sardas; en España, en la segunda parte del siglo XIX; en Portugal en 1910; en México en la segunda mitad del siglo XIX, entre 1914-1936; y en otros Estados de América Latina en periodos diversos.
2. Desde el interior de la Iglesia. Nació casi con el cristianismo y que llega hasta nuestros días.

En mayo de 2007 en México podemos ver cómo estos dos anticlericalismos están presentes:

A. Un caso de anticlericalismo desde fuera de la Iglesia es sobre la ley que legalizó el aborto en el Distrito Federal. El cardenal Norberto Rivera que

se declaró contrario a la ley fue denunciado por el Partido Alternativa Socialdemócrata y Campesina (PASC) por la presunta violación a la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto. Según la ley un religioso no podría expresar ideas políticas: pero en este caso el problema del aborto tiene que ver con la ética, por esto se podría hablar de una actitud anticlerical del PASC.

B. El caso citado de Jon Sobrino SJ: un religioso que decide no retractarse de sus escritos, en parte por razones teológicas, en parte porque se declara víctima del sistema autoritario del Vaticano.

*Herbert Frey**

Monoteísmo. El violento legado de Occidente

Yo, Yahvé, soy tu Dios.
A la par de mí no deberás tener otros dioses.
Éxodo 20,2 Deuteronomio 5,7

Quien está dispuesto a atribuir estas palabras del Decálogo al mítico Moisés del siglo XIII antes de nuestra era, también da por sentado que la religión bíblica se funda desde un principio en el monoteísmo. Si bien en principio todavía se podía contar con la existencia de "otros dioses", de ahí en adelante Israel debía adorar a un solo Dios como Dios único, es decir a Yahvé.

Esta visión de que ese Dios único se le habría aparecido a Moisés como dirigente de los israelitas en una zarza ardiente, fue descifrada por la investigación de la historia de la religión israelí como un mito fundacional tanto del éxodo como del exilio, que debía proporcionarle al acosado pueblo judío, en un entorno integrado sólo por enemigos, una identidad sólida, suficientemente fuerte como para deslindarse de ellos en lo externo y crear cohesión y solidaridad hacia el interior.

El conocido historiador danés de las religiones Niels Peter Lemche tradujo esto en una fórmula de fácil retención:

> El Antiguo Testamento de Israel se ha evidenciado como producto de la imaginación literaria. Su historia no es la de un mundo real, sino que su composición (organización) se debió a las exigencias de dos mitos fundacionales, es decir, primero el éxodo y después el exilio babilonio…

*Doctor en filosofía en la Universidad de Viena. Investigador titular en el IIS-UNAM.

> Los historiadores, desde luego, nunca sometieron sus fuentes al control crítico, que es indispensable para la investigación histórica moderna (Lemche, 1998, p. 129).

La interpretación de Niels Peter Lemche sobre la historia de la religión de Israel se ha generalizado entre los científicos críticos de la religión. Los estudiosos de la historia israelita-judía y los teólogos del Antiguo Testamento más bien han comprobado que el mito de Moisés y los Diez Mandamientos es una interpretación apologética de la historia, que no tiene bases de sustento en la realidad. La imposición del monoteísmo se inserta en la historia política de Israel, que se caracteriza por sus avances lentos y sus interrupciones. Con ello, en primera instancia, se derrumba la creencia en la adoración única de Yahvé desde el siglo XIII antes de Cristo.

Si se acepta esta tesis y, según investigaciones creíbles, se fecha el Decálogo a principios del siglo VII antes de Cristo, entonces se replantea el problema de la figura más antigua de la religión israelita y el surgimiento de la adoración única de Yahvé. En el primer estadio de su historia la religión de Israel era tan politeísta y pagana como las religiones de su entorno. Junto al dios nacional Yahvé, que tiene más o menos sus equivalentes en el dios Asur de Asiria o en el Kemós de Moab, se adoraba a muchos otros dioses.

El conflicto que estalló en el siglo IX a. C. entre Yahvé y el dios tirio Baal, que en la Biblia se vincula con el nombre de Elías, profeta de Yahvé, parece tener más bien motivaciones políticas y quedarse en el marco del politeísmo.

Con la introducción de la idea de una adoración exclusiva de Yahvé, mediante el abandono del culto a todos los demás dioses, en el siglo VIII a. C. se inicia una segunda fase de la religión de Israel. Sin negar la existencia de estos otros dioses, el profeta Oseas y otros adeptos del movimiento *sólo-Yahvé* impulsan la adoración exclusiva del dios nacional. En una época en que la obligación tributaria y la dependencia política hacia las potencias circundantes se volvía cada vez más opresiva, de este dios lo que se esperaba era un cambio decisivo en favor de un Estado libre. Si esta tesis es correcta, la idea de *sólo-Yahvé* puede entenderse entonces como un culto de crisis permanente, como una

variante de la monolatría observada temporalmente en situaciones de apremio (Lang, 2000, p. 50).

Es el movimiento profético el que deriva la identidad del Israel del éxodo, de la palabra profética de Yahvé y de la experiencia visionaria. Ostensiblemente surgido en el norte de Israel y muy pronto propagado hacia el sur, el movimiento *sólo-Yahvé* representaba a una minoría que pretendía una reforma de la religión israelita, pero que al principio no fue tomada en serio.

Los acontecimientos políticos y militares de 711 a. C. fueron los que propiamente le dieron un nuevo impulso al movimiento *sólo-Yahvé*. Los asirios asolaron amplias zonas de Judea y se llevaron consigo a Mesopotamia a un gran número de sus habitantes, pero no tocaron Jerusalén. Había conmoción por la devastación militar y la reducción de la población en 25 por ciento, por muerte o captura. En la preservación de Jerusalén se vio una señal de la benevolencia fundamental del dios nacional; como dios de la ciudad de Jerusalén por lo menos había protegido su templo más importante. De la adoración exclusiva de este dios se esperaba ahora más protección y la liberación del dominio asirio.

La fórmula de un dios que reclamaba exclusivamente para sí una lealtad religiosa y política ya antes había sido trazada en los acuerdos de vasallaje entre hititas y asirios, sólo que en ese caso la lealtad exclusiva debía ser para el conquistador extranjero. Una de las formulaciones de los acuerdos de vasallaje decía así: “No deberéis colocar a ningún otro rey (aparte del asirio) ni a ningún otro soberano por encima de vosotros” (según Lang, 1995, p. 836). Esta exigencia demandaba lealtad política, pero fue el modelo de una formulación que más tarde aparecería como el primer mandamiento del Decálogo. Esto se traduciría así: “No deberás tener otros dioses aparte de mí”.

La lealtad exclusiva a un soberano, signada en un acuerdo, se traspola religiosamente a una lealtad exclusiva para el Dios único. Es en la época del exilio babilónico, es decir hasta 586 a. C., que la idea de un monoteísmo absoluto y exclusivo se impone. Al borrar todas las huellas de la antigua religión politeísta, los adeptos del movimiento *sólo-Yahvé* reinterpretan la literatura transmitida conforme a parámetros estrictamente ortodoxos. Con el Decálogo (Deuteronomio 5, 6-21) a la

diáspora judía se le da un credo monolátrico y un reglamento de vida, que se refleja en los Diez Mandamientos. En el mensaje monoteísta del Deuteronomio-Isaías (Dtis, 43, 12, 45) Yahvé abandonará su carácter histórico como dios de Israel para ser elevado al Dios único por antonomasia. No hay ningún otro conjunto de textos en la Biblia hebraica que insista tanto en la unicidad de Yahvé como éste.

"Yo soy Yahvé, y no hay nadie más, fuera de mí no existe otro Dios" (Dtis 45,5) hace decir en el exilio Deutero-Isaías a su Dios. Amenazado más que nunca antes en su existencia, Israel no sólo se aferra a su dios nacional, al que ahora rinde un culto exclusivo, sino que lo eleva al dios universal por antonomasia. Expuesta primero al poderío absoluto del imperio babilionio, y luego del persa, la monolatría a Yahvé madura hasta llegar al monteísmo, que en el judaísmo temprano evoluciona como una doctrina fija y se convierte en su dogma más importante –y quizás único. A partir de entonces, el desprecio por los dioses de otros pueblos se vuelve el principio básico del monoteísmo judío (Lang, 2000, pp. 60-62).

Con la consumación del monoteísmo se construyó la imagen definitiva en el desarrollo de Yahvé, cuya manifestación habría de determinar la cultura religiosa de Occidente en forma decisiva.

> En contraste con el paganismo, que se declara por el continuum ontológico y la personificación del universo, el monteísmo se basa en el total desprendimiento ontológico de Dios y de su ejército celestial del mundo, y en la reducción de la personificación del universo hasta ese punto, en el que ya no existen más que dos figuras: Dios y el hombre (Uffenheimer, 1987, p. 205).

Si se quiere racionalizar la tendencia general de la Biblia, entonces se trata de una despersonificación del mundo; el cosmos, tal como lo concibieron los griegos, se vuelve materia muerta. No existe una relación ontológica entre Dios y su mundo. Dios es trascendente, él y su séquito no tienen ningún tipo de sustancia material o biológica y, además, no hay miembros femeninos en la corte celestial. Los ángeles y los hijos de Dios son asexuados, no hay sexualidad en el cielo. Está claro que estas realidades imaginarias tuvieron amplios efectos en la vida humana.

Dios es visto como una personalidad viva, como Creador trascendente que está solo frente a su creación.

Para el monoteísmo judío, el hecho de que Dios no pueda ser adorado en imágenes tiene una importancia central; la prohibición de imágenes es una parte constitutiva central del culto judío de Dios. "No podrás ver mi rostro, porque ningún hombre que me haya visto vivirá… te será permitido verme por la espalda, pero mi rostro no se puede ver" (Éxodo 33, 20).

Este es el mensaje central que Dios da a su siervo Moisés para que lo transmita a su pueblo. Jan Assmann, quien recientemente desató un acalorado debate en Alemania sobre las consecuencias del monteísmo judío, resume el punto central de esta religión de la siguiente manera: la diferenciación mosaica como momento decisivo de la religión monoteísta. Bajo diferenciación mosaica no entiende la diferenciación entre un Dios y muchos dioses, sino entre verdadero y falso, entre conocimiento e ignorancia (Assmann, 2003, pp. 12-13). El egiptólogo Assmann denomina a las religiones del monoteísmo también como religiones secundarias, es decir, según la interpretación de éstas su surgimiento se debe a un acto de revelación. Se erigen sobre las religiones primarias del paganismo, pero se voltean contra ellas en tanto las declaran idólatras. Las religiones monoteístas derivan su energía ontológica de la fuerza de esta verdad revelada. Así, la verdad revelada se vierte en un sistema de dogmas y reglas de vida, que prometen la única salvación. Si las religiones monoteístas también son llamadas contrarreligiones es porque con su reivindicación de verdad absoluta construyen un contrario al que hay que combatir; sólo estas religiones conocen herejes y paganos.

De lo que se trata en el antiguo Israel con la diferenciación mosaica es de la teología de un dios que hace política. La constatación de esta idea es que este dios establece una alianza con su pueblo y conduce su destino, tal como se expresa en el Antiguo Testamento. Antes de que estos conceptos de la teología fueran adoptados por las leyes del Estado, la teología los había tomado de la esfera política de las civilizaciones antiguas más desarrolladas. El concepto de la teologización puede demostrarse a partir de la sacralización de conceptos políticos

fundamentales. De esta manera se puede plantear la tesis de que la teología monoteísta surge del espíritu de lo político.

> Se puede demostrar, que la teología fue creada en Israel con un sentido que corresponde absolutamente a un determinado tipo de pensamiento político en Atenas. Lo que Christian Meier (uno de los más destacados historiadores de la antigüedad) denomina como "lo político" no es simplemente el orden político. Es más bien una especie de punto de Arquímedes, a partir del cual se reflexiona el orden político y que, en la ponderación de sus alternativas, aspira a encontrar el orden político mejor (*ibid.*, p. 123).

La teología que surgió en Israel significó el hallazgo de este punto de Arquímedes, a partir del cual otras religiones fueron desechadas como idolatría, paganismo y superstición, y se tomó la alternativa que fue considerada como la verdadera.

Así que hay que diferenciar entre la religión, que corresponde a una de las condiciones esenciales de la existencia humana, y la teología, que surge por primera vez en Israel como una forma de culto divino que se ha vuelto reflexiva y se eleva críticamente por encima de otras religiones.

De esta manera, el desarrollo de la teología coincide con el surgimiento de una religión secundaria, que se ha vuelto reflexiva y exclusiva. Las religiones secundarias, por consiguiente, surgen en el punto donde se hace la diferenciación entre lo verdadero y lo falso, y se introduce en el ámbito de lo religioso. La reivindicación de una verdad revelada por parte de estas religiones es por ello absoluta y, en consecuencia, todas las demás religiones deben ser combatidas, inclusive con la violencia, si es necesario. Básicamente, por lo tanto, el potencial de violencia de todas las religiones monoteístas es ilimitado.

En el politeísmo griego y romano el cosmos estaba constituido por un mundo de dioses, imaginado como un proceso sinérgico de fuerzas convergentes y divergentes. El cosmoteísmo antiguo descansaba sobre la idea de una divinidad inmanente del mundo, que se expresaba en el hecho de que los dioses de la antigüedad estaban sometidos al destino, a la Moira que dominaba al mundo. En el monteísmo, por el contrario, se llega a una separación entre el mundo y Dios. Lo divino es emanci-

pado de la inmanencia y puesto frente al mundo como una dimensión autónoma.

En la prohibición hebraica de las imágenes se expresa el desprendimiento radical de Dios de todas las formas de lo visible y lo sensorial. La prohibición de imágenes vuelve política a la diferenciación teológica y la interpreta en el sentido de amigo y enemigo. Enemigo de Dios es aquél que persiste en el error y adora a los ídolos. La negación monteísta de la condición simbiótica del mundo, finalmente. se expresa en un "no" al mundo, en el que la existencia terrenal se contempla únicamente como un estadio de paso necesario para llegar a un mejor y verdadero más allá.

A través de la interpretación del monoteísmo bíblico la ética hace su entrada en la religión. Porque el Dios de la Biblia está más interesado en el comportamiento del hombre que en sus ofrendas. En el monoteísmo se actúa para Dios: "tan sólo practicar la justicia, amar la bondad y caminar humildemente frente a tu Dios" (Miqueas 6, 6-8). Como Señor de la historia, el Dios trascendente toma en sus propias manos la realización de la salvación.

Con la aparición de Yahvé sobre la zarza ardiente, el monoteísmo y el Decálogo quedan vinculados de manera inseparable. Los Diez Mandamientos expresan una sacralización y una universalización de la moral que no conocieron ni la antigüedad greco-romana ni el despotismo del Medio Oriente. Si originalmente la justicia era algo profano, un asunto del soberano o de la polis griega, con el monoteísmo la religión y la ética se convirtieron en una unidad inseparable.

"El paso decisivo de Israel consistió en sustraer la justicia de la esfera social y política, y subordinarla directamente a la voluntad de Dios. Este paso se consumó al adquirir un carácter jurídico, en forma de un pacto legal" (Assmann, 2000, pp. 68-69).

Es cierto que el monoteísmo no trajo al mundo el derecho y la justicia, pero por primera vez los convirtió en un asunto de Dios: Dios se convierte ahora en un juez, que recompensa a los justos y castiga a los que infringen la ley.

Al teologizar la justicia y las leyes sociales, el monteísmo bíblico las elevó al rango de verdades religiosas. De esta manera, la reglamen-

tación y tabuización del erotismo y la sexualidad humanos se convierten en un tema central de la dominación de las religiones monteístas. La hostilidad hacia el sexo se ve así directamente institucionalizada. Como preceptos dados por Dios, las normas sociales y sexuales gozan de un carácter obligatorio que es absoluto e intemporal.

La crítica a la religión de Marx, Feuerbach, Stirner y Nietzsche en el siglo XIX fue la que identificó la hostilidad hacia la vida de las religiones monoteíestas y sometió a éstas a una crítica demoledora. La consecuencia del monoteísmo fue la miseria erótica de la historia de Occidente. Para cerrar con las palabras de Nietzsche:

"El cristianismo le dio a beber veneno a Eros, ciertamente no murió de ello, pero degeneró en vicio" (KSA, JGB, 4, pp. 168, 102).

Bibliografía

ASSMANN, J., 2000, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Hanser, München.

________, 2003, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, Hanser, München.

EISENSTADT, P. N., 1987, *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und Vielfalt. Teil 1, Griechenland, Israel, Mesopotamien*, Suhrkamp, Frankfurt.

LANG, B. (ed.) 1981, *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, Kösel, München.

________, 1995, *Monotheismus, Neues Bibel-Lexikon*, Benziger, Zürich, vol. 2, pp. 834-835.

________, 2000, "Adoración tradicional y utópica del Dios único, origen y formas fundamentales del monoteísmo bíblico", en H. Frey (ed.), *La genealogía del cristianismo. Origen de Occidente*, CNCA, México.

LEMCHE, N. P., 1998, *The Israelitis in History and Tradition*, Westminster John Knox Press, Louisville.

NIETZSCHE, F., 1980, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrg. Giorgio Colli, Massimo Montinari, München.

UFFENHEIMER, B., 1987, "Mythos und Realität im alten Israel", en S. M. Eisensatadt, *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und Vielfalt. Teil 1, Griechenland, Israel, Mesopotamien*, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 192-239.

SEGUNDA PARTE

Secularismo y laicidad: instituciones, sátira y masonería

*José Miguel Romero de Solís**

"Estos cleriquillos con sus penillas y sus nadas". Expresiones anticlericales en la villa de Colima de la Nueva España (siglo XVI)

De dinero y santidad, la mitad de la mitad. Refranero español

Dos mundos y dos tareas muy diferentes entre sí tuvo la Iglesia novohispana en el siglo XVI: en primera instancia, conservar y avivar la fe de los españoles venidos a su conquista o a poblar una venturosa tierra nueva; en segundo lugar y con respecto a los naturales, convertirles al Evangelio y, como dijera el cronista franciscano fray Antonio Tello, quien residiera en la villa de Colima, "amansar aquellos dragones feroces, que vivían en la región tenebrosa de la ydolatría y habitaban entre arcabucales, grutas y cuevas adorando al demonio".[1]

Ambas tareas, inmensas y complejas, tropezaron desde un principio con dificultades abrumadoras. A diferencia de lo que acontecía en la

*Nacido en Sevilla, España (1942), estudió teología, historia de la Iglesia y archivística en Roma (Universidad Gregoriana y Archivo Secreto Vaticano, 1963-1967, 1977-1980); es doctor en ciencias sociales (El Colegio de Michoacán, 2000). Desde 1983 es profesor-investigador de la Universidad de Colima (CUIS). Fundador, director e investigador titular del Archivo Histórico del Municipio de Colima (1993). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Privilegia dos líneas de investigación: la Iglesia en México y la historia regional. Entre sus publicaciones: *Breve historia de Colima*, México, Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México, 1994; *Andariegos y pobladores. Nueva España y Nueva Galicia. Siglo XVI*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Universidad de Colima, Archivo Histórico del Municipio de Colima, CONACULTA-FONCA, 2001; *El aguijón del Espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México, 1892-1992*, México, IMDOSOC, El Colegio de Michoacán, Universidad de Colima y Archivo Histórico del Municipio de Colima, 2006, 2ª ed.

[1]Fray Antonio Tello, *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco. Libro segundo, Volumen I.* Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, Universidad de Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia/INAH, 1968, p. 60.

metrópoli, la pastoral en el nuevo mundo era, al mismo tiempo, evangelización y culto pero también, y de modo inmediato, represión de las antiguas creencias y forja de nuevas comunidades. Además, en Nueva España como en el resto de las Américas, el siglo XVI tuvo un evidente signo urbanizador: se erigieron innumerables poblaciones de nueva traza que recogían un vecindario de procedencias geográficas distintas.

Muchos de aquellos conquistadores y pobladores habían dejado allende el mar esposas y familias, y mientras lograban hacerlas venir tras ellos, contrajeron vínculos más o menos inestables con las mujeres de la tierra, surgiendo los primeros mestizos. Otros, llegados solteros, tuvieron que esperar largo tiempo hasta conseguir una mujer de su raza para establecer casa y vecindad.

La generación de los conquistadores tuvo entre sí, al menos, una identidad: habían compartido la guerra y la aventura juntos, no obstante sus filiaciones clientelares y políticas con los diversos capitanes bajo los que habían participado en la conquista. Pero, entre los pobladores, aquellos que vinieron después de la conquista, cuando no tenían relaciones de parentela previa o la coincidencia de un solar común, sus vínculos con los primer llegados eran nulos: debían tejerse, construirse. Así pues, en un mismo espacio –ciudades y villas– se congregaron para hacer ayuntamiento, es decir, vida común, compartiendo responsabilidades, riesgos, afanes, tierras, minas, indios. Entre todos debían edificar su espacio urbano, conjuntar identidades y vecindad.

La misión de la Iglesia, en este campo, fue ingente y tal propósito era en buena medida inédito para los pastores que lo llevarían adelante. Si difícil y ardua era esta tarea, la que debía encarar la Iglesia con respecto a los naturales no era menos compleja.

Se tenía ante los ojos un mundo desconocido en costumbres, rituales, lenguas. Eran pueblos derrotados por la fuerza de las armas y, por ende, dolidos en el ánimo de tal modo que pocos motivos de existir habían quedado en pie después de la conquista, en tanto que debían ser mano de obra indispensable para roturar campos, abrir caminos, horadar minas, tributar puntualmente. Y aunque fueran esclavos muchos de ellos, eran asimismo seres humanos que clamaban también por su cuidado espiritual. La actitud ante esta nueva realidad, de tantas

maneras dolorosa, dividía a los eclesiásticos y mostraba la firmeza o la debilidad de sus compromisos evangélicos.

El origen de sus concepciones aquí revelaba su auténtica talla: hombres de mundo por oficio clérigos, hombres de Dios con talante de profetas. Dicho origen remitía por igual a su formación: en este horizonte, por ello, destacó tanto la presencia franciscana de las primeras hornadas de hijos de Asís y, más tarde, de otras órdenes religiosas que compartían en su mayor parte un anhelo muy profundo de reforma, de retorno a su primer espíritu y al ideal de la vida cristiana primitiva, cuyo signo preclaro era la pobreza.

La Iglesia novohispana, nacida en buena medida con Zumárraga, vio la luz en condiciones muy adversas. Era difícil abrirse un espacio y trazar sus líneas de trabajo sin topar una y otra vez con el conquistador y encomendero, mostrando así uno de sus rasgos indelebles: el sentido de la propiedad sobre vidas y bienes que, en realidad, no le pertenecían. La Iglesia, a pesar suyo, tuvo que asumir una vía nada fácil: la de la denuncia para no caer en la complicidad. Ambos aspectos la acompañarían a lo largo del siglo del encuentro.

Un par de anotaciones debemos agregar. Fue una época de creación de circunscripciones eclesiásticas con sus respectivos obispos, cabildos, parroquias, límites, tensiones; años de imparable ardor en la construcción de edificios con fines específicos: templos, conventos, hospitales; siglo de estrechas necesidades y pocos recursos humanos que llegaban lentamente y abrían nuevos espacios y planteaban otros retos.

El flujo constante de actores debía encontrar acomodo, satisfactores, ajustes, alientos y reprensiones, al tiempo que para paliar obstáculos fue preciso poner las bases para la formación de un clero propio. Fue también el siglo de la reforma y contrarreforma, del Concilio de Trento y la renovación de muchos aspectos de la vida eclesiástica, con sus luces y sombras.

Apenas dos años antes de la conquista de México y a seis de la fundación de la villa de Colima, en 1523, irrumpió en el corazón del imperio la crisis suscitada por el agustino fray Martín Lutero. En 1517 clavaba sus 95 tesis y en 1520 escribía uno de los libros más demoledores que eclesiástico alguno hubiera dado a conocer: *La cautividad*

babilónica de la Iglesia, en el que, sin ambages, negaba valor alguno al sacramento del orden[2] y, por consiguiente, daba curso a un agudísimo proceso desclericalizador, sólo comparable quizás a lo acontecido durante la revolución francesa y, más recientemente, durante los años que siguieron al Concilio Vaticano II.

Tal vez podríamos sugerir en esta perspectiva que no sólo en los medios cercanos a Lutero sino también en otros muchos sectores de la Iglesia católica de aquel momento, la crisis de percepción sobre los ministros de la Iglesia no podía menos que quebrar más de un ánimo. Por una parte, los ecos de las protestas de Lutero sonaban por doquier pero, también, el cuidado, la prevención, la prudencia hacían acto de presencia entre los cristianos porque, en aquellas circunstancias de confrontación abierta, cualquier atisbo o expresión que pudiera recordar los exabruptos luteranos debían despertar sospechas y, por tanto, eventuales persecuciones y represalias.

De todos modos, basta asomarse a clásicos espirituales de la época, a la vida íntima de grandes espíritus religiosos (mencionemos a Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, o al arzobispo de Toledo fray Bartolomé Carranza, con sus difíciles experiencias con la Inquisición), a la literatura del Siglo de Oro (*El lazarillo de Tormes*, la castiza expresión "con la Iglesia hemos topado", etcétera) para percibir que, no obstante los difíciles esquemas de la época, los españoles fueron capaces de desarrollar un evidente espíritu libre y, asimismo, expresar en voz alta sus frecuentes críticas a unos comportamientos anómalos de frailes y clérigos, altos y bajos.

El virrey Antonio de Mendoza, con frecuencia medido en sus juicios, escribía acerca de los eclesiásticos de Nueva España en vísperas de ceder el virreinato a su sucesor Luis de Velasco, en 1550:

> los clérigos que vienen a estas partes son ruines y todos se fundan sobre interés; y si no fuese por lo que S. M. tiene mandado y por el bautizar, por lo demás estarían mejor los indios sin ellos. Esto es en general, porque en particular algunos buenos clérigos hay.[3]

[2]Martín Lutero, *Escritos reformistas de 1520. A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del estado cristiano. La cautividad babilónica de la Iglesia. La libertad cristiana,* prólogo, selección y notas de Humberto Martínez, México, SEP (Cien del Mundo), 1988.

[3]"Relación, apuntamientos y avisos que por mandado de S. M. dí al Sr. D. Luis de Velasco, visorrey y gobernador y capitán general de esta Nueva España", en Ernesto de la Torre Villar

Fray Juan de Zumárraga, por su parte, era bastante explícito al manifestar su opinión. A su decir, los clérigos en su mayoría adolecían de avariciosos, y subraya: "porque les quité las indias de sus casas, braman".[4] En otro lugar escribía:

> Ni los clérigos que acá pasan son los mejores, y más daño hacen pocos malos, máxime entre esta gente simple, que los muchos provecho. Y las ocasiones son tales, como vuestra merced sabe, y para clérigos mozos que andan solos entre esta gente simple y flaca, si no hay temor, todo corre peligro.[5]

El perfil del clero novohispano en el siglo XVI era variopinto. Sin negar en modo alguno la presencia de hombres de espíritu y generosa entrega a su ministerio, una larga cauda de defectos y desviaciones sombreaban el panorama. Doloroso es el repetido y multifacético abuso de los naturales, el afán de lucro que distraía al clérigo del ministerio pastoral para dedicarse a sus propias granjerías, las rivalidades y pendencias que se cebaban en la cotidiana vecindad al interior de villas y ciudades, su poca instrucción que a veces rayaba con una evidente ignorancia. La enorme geografía, la soledad y la insuficiente formación, entre otras causas, daban pie a vicios y deslices. Los juegos de azar y una relativa libertad para violar la ley del celibato eran debilidades frecuentes.

También propiciaba este clima de abandono y malvivencia la escasez de controles que las autoridades eclesiásticas y civiles podían articular para evitar tales desenfrenos ya que, con frecuencia, "se inhibían de la justicia seglar, por su condición de clérigos. Por otro lado, los obispos no se sentían con suficiente fuerza para corregirlos".[6]

(ed.), *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos,* estudio preliminar, coordinación, bibliografía y notas de Ernesto de la Torre Villar, compilación e índices de Ramiro Navarro de Anda, México, Porrúa, 1991 (Biblioteca Porrúa, 101), t. I, p. 99.

[4]"*Communiter imo fere omnes a maximo usque ad minimum avaritia student*", Real Academia de la Historia (Madrid), Colección Muñoz, A/93, f. 162, cit. por Francisco Miranda Godínez, *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás*, Morelia, Fimax, 1972 (Estudios Michoacanos, II), p. 77.

[5]"Carta de Don Fray Juan de Zumárraga a D. Francisco Tello de Sandoval, miembro de Consejo de Indias" (México, 12 de noviembre, 1547), en Joaquín García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México*, edición de Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1988, 2ª ed. (Colección de Escritores Mexicanos IV), p. 188.

[6]Miranda Godínez, *op. cit.*, p. 76.

Situaciones como éstas condujeron al ayuntamiento de la ciudad de México a presentar al Concilio tercero provincial mexicano (1585) una serie de peticiones entre las que subrayamos algunas:

> que el rey autorice a los obispos para remover de beneficios no perpetuos en pueblos de indios, a los clérigos indeseables [*sic*] que los oprimen;
> que no se provea de curato a los clérigos sin previa oposición, y se prefiera a los que hablen la lengua de los naturales;
> que los curas no tengan en sus partidos estancias de ganados ni sementeras por la vejación que resulta a los naturales;
> que se prohíba a los curas usar a los naturales como tamemes sin paga;
> que no cobren los curas a los naturales por la visita a sus pueblos;
> que no les vendan cosas para el culto.[7]

Estas peticiones, sin duda, reflejan un estado de opinión que se hizo público en las sesiones del cabildo de la ciudad de México, y donde, por supuesto, saldrían a relucir casos concretos con nombres y apellidos y poblaciones novohispanas en las que privaban estas conductas reprobables.

Por lo que respecta al clero de Colima las noticias no son muchas aunque podemos rastrear la presencia de 36 de sus curas y beneficiados en el siglo XVI. A través de las noticias conservadas alcanzamos a percibir los ánimos que tenían, algunas virtudes y también actitudes y hechos que permiten vislumbrar el estilo de vida de estos clérigos que residieron e incluso nacieron en la villa de Colima. Llama la atención que casi la mitad de ellos (17 de 36) hablaban alguna lengua indígena.[8]

En lo que sigue se estudiarán dos casos protagonizados en el siglo del encuentro donde asoman el sarcasmo, la crítica y la ironía anticlerical de los vecinos de la villa de Colima.

[7]"El Ayuntamiento de la ciudad de México presenta al concilio una serie de peticiones" (3 de abril de 1585), en Alberto Carrillo Cázares (ed.), *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, edición, estudio introductorio, notas, versión paleográfica y traducción de textos latinos (*Mexican Manuscripts* 268, The Bancroft Library), Zamora, El Colegio de Michoacán y Universidad Pontificia de México, 2006, t. I, vol. I, pp. 161-162.

[8]Sobre el caso particular de la clerecía de Colima, en el marco del Proyecto Concilios Provinciales Mexicanos, que coordina el doctor Alberto Carrillo Cázares, del Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán, estoy a punto de finalizar un amplio ensayo titulado *De dinero y santidad… El clero en una provincia de la Nueva España (siglo XVI).*

“Este vicariuelo y cleriguillo y beatillo”

A fines de la década de los cuarenta y durante los siguientes años fue cura de la villa de Colima el padre Alonso Sánchez de Miranda.[9] A diferencia de anteriores curas y vicarios, Alonso Sánchez de Miranda supo ganarse un espacio mayor entre los vecinos puesto que se conservan numerosas noticias relativas al tiempo que permaneció en Colima y que hablan de su importante papel de mediación en algunos conflictos surgidos entre aquéllos y los naturales, como cuando “vinieron los dichos indios [de Caxitlan] a informarse del dicho Alonso Sánchez de Miranda si podían vender al dicho Juan de Iniesta las dichas tierras, el cual les dijo que sí podían”.[10]

Durante su ministerio en el curato de Colima dos sucesos importantísimos tuvieron lugar: el amojonamiento de límites entre los obispados de Michoacán y Nueva Galicia, que cortaron por mitad el territorio de la alcaldía mayor de Colima (1551), y la visita del oidor neogallego Lebrón de Quiñones (1551-1553).

El padre Alonso Sánchez de Miranda se vio obligado a medirse con el oidor Lebrón de Quiñones y soportar la acerba crítica del visitador neogallego contra él y otros clérigos residentes en Colima, a propósito de los abusos que cometían con los naturales, obligándoles a venir en “las Pascuas y fiestas principales del año a oír misa a la dicha Villa de Colima. Y servíanse de los dichos indios muy excesivamente, demás

[9]“Testamento de Juan de Cervera” (23 de marzo, 1552), en José Miguel Romero de Solís, *Archivo de la Villa de Colima de la Nueva España. Siglo XVI,* Colima, Archivo Histórico del Municipio de Colima, 1995, I, reg. 60 (en adelante, AHMC 60), en donde vemos que el 27 de mayo de 1554, ante el notario Juan de Iniesta, Sánchez de Miranda tomó declaración de Diego Morán. En 1556, inició “Proceso contra el vecino Juan Fernández Ladrillero, por blasfemo”, Archivo General de Indias (AGI), *Inquisición,* 15, exp. 7. Sobre su presencia en Colima en 1558, el expediente “Alonso Lorenzo, por sí y a nombre de Elvira Lorenzo, su madre, y de su hermano Lázaro del Valle, contra Diego Morán, por razón de cincuenta brazas de tierra en el valle de Caxitlan que les tiene usurpadas” (16 de enero, 1573), AHMC 243. Aprovecho para informar que buena parte de la documentación del siglo XVI puede consultarse en línea en: www.casadelarchivo.gob.mx

[10]Por ejemplo, véase “Alonso Lorenzo, por sí y a nombre de Elvira Lorenzo, su madre…”, en AHMC 243.

del salario [...] y así servían a los demás [clérigos] sin que ninguna justicia ni alcalde mayor les haya ido a la mano”.[11]

Sánchez de Miranda se halló envuelto en las convulsiones derivadas de la visita del oidor Lebrón de Quiñones. Testigo privilegiado, por una parte, de los actos del visitador y de los sinsabores sufridos por algunos vecinos a quienes habían afectado las medidas tomadas por éste, como también, por otro lado, temeroso de lo que pudiera informar el oidor de su persona y ministerio. De hecho, Miranda sabía que Lebrón era un entusiasta admirador de los franciscanos y un reticente crítico de las conductas de los seculares. No podemos descartar que Sánchez de Miranda y los demás clérigos de la villa movieran pasiones para evitar la construcción del convento franciscano en la villa de Colima y lograr, al fin, su locación definitiva en un poblado aledaño a la misma conocido por Almoloyan, que ya estuvo en funciones en diciembre de 1555, a tenor de una cláusula del testamento otorgado en la ciudad de México por el vecino de Colima Francisco Preciado,[12] donde disponía que tan pronto se supiese de su fallecimiento en la villa de Colima se celebraran cincuenta misas rezadas en su iglesia mayor y “en el monasterio de San Francisco, que está media legua de la dicha villa, otras veinte misas”.[13]

[11]Lorenzo Lebrón de Quiñones, “Relación sumaria de la visita que hizo en Nueva España el Licenciado Lebrón de Quiñones a doscientos pueblos”, en José Antonio Calderón Quijano (dir.), *Documentos para la historia del estado de Colima, siglos XVI-XIX*, México, Novaro, 1979 (Peña Colorada), p. 70. Hay nueva edición del texto lebroniano bajo el cuidado de Ernesto Terríquez Sámano, *Lebrón de Quiñones. Relación sumaria*, Colima, Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Colima, 2007, muy mejorada por cierto con respecto a su edición de 1988.

[12]Sobre Preciado, véase Romero de Solís, *Andariegos y pobladores…* (2001), pp. 411-412.

[13]“Licencia para fundar un monasterio franciscano ‘humilde y moderado’ en la Villa de Colima, y orden al alcalde mayor y Cabildo de que señalen el sitio” (28 de julio, 1553), en Peter Gerhard, *Síntesis e índice de los mandamientos virreinales, 1548-1553*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1992 (Serie Documental, 21), reg° 2551; “Orden al alcalde mayor de Colima de que reparta indios de los pueblos comarcanos para trabajar en la obra del monasterio franciscano que se hará en la Villa de Colima” (28 de julio, 1553), *ibid.*, reg° 2550; “Orden al alcalde mayor de la Villa y Provincia de Colima para que dé favor y ayuda a los indios que quieran vivir junto al monasterio franciscano que se hizo en esa Villa” (16 de septiembre, 1553), *ibid.*, reg° 2553; “Testamento de Francisco Preciado” (19 de diciembre, 1555), AHMC 632. Véase sobre todo ello José Miguel Romero de Solís, *El Convento de Almoloyan: presencia franciscana en Colima de la Nueva España durante el siglo XVI*, Colima, Archivo Histórico del Municipio de Colima y Universidad de Colima, 2004.

Era evidente que los sinsabores marcaron las relaciones entre Lebrón y Sánchez de Miranda. Todavía, años después, se mantenía vivo el saldo pues corrieron de mano en mano "ciertas cartas" hasta llegar al real consejo, atribuidas por el provisor de Michoacán Juan García Zurnero al licenciado Lebrón, pero éste alegó que eran "ciertas liviandades y deshonestidades muy ajenas de mi condición y al oficio que ejercía".[14]

Lo más recio del enfrentamiento entre Lebrón y el clérigo de Colima se fincaba en los abusos que cometía con los naturales, dificultándose por consecuencia su evangelización. Sin embargo, en opinión del padre Miranda, más que "el mal ejjhyunemplo" dado por él y demás clérigos residentes en la villa de Colima, lo que influía de manera determinante en los indios de la provincia era el "anticlericalismo"[15] abierto o solapado de los vecinos de la villa, cuyo desparpajo al expresarse de los eclesiásticos afectaba "el nervio de la disciplina" y provocaba escándalo en la población indígena.

Esto queda expresado con claridad cuando Sánchez de Miranda se midió con el ríspido vecino Francisco Preciado porque, como reza su denuncia ante el alcalde mayor Alonso de Torres, aquél había "deshonrado" su persona, diciendo incluso ser "mejor cristiano" que su cura, "denostando" su "persona y oficio".[16] Preciado se expresaba del vicario de la villa con desprecio, aludiendo a él como "este vicariuelo y clériguillo y beatillo", y gritando a voces por igual "otros muchos y ignominiosos nombres" con muy gran desacato "de las llaves y nervio de la disciplina eclesiástica, diciendo que por rasarme la corona lo ternía en tres blancas, y diciéndome que mentía, y otras muchas cosas y vituperios".

Entre los insultos lanzados por Preciado el cura de Colima "era un borrico, e que por rasarle la corona no lo ternía en dos maravedís".

[14]"Carta al rey, del licenciado Lebrón de Quiñones, justificándose del cargo que le hacían de haber escrito cartas con liviandades a Alonso Sánchez de Miranda, clérigo vicario de la Villa de Colima" (México, 22 de enero, 1558), en Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Epistolario de la Nueva España (1505-1818)*, México, Antigua Librería de Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1939-1943, t. VIII, p. 162.

[15]Tomamos la palabra en el sentido del conjunto de expresiones y críticas vertidas contra las personas y actos de los clérigos.

[16]"Alonso Sánchez de Miranda, cura y vicario de la Villa de Colima, se querella contra Francisco Preciado, por ofensas" (7 de octubre, 1550), AHMC 18.

También decía "que si le tomaba, le rasaría la corona, e que mentía, e que era un vicarillo e un beatillo e cleriguillo". Según otro testigo, Preciado había lanzado incluso un ofensivo comentario contra el eclesiástico: "era un puerco[17] y que era mejor cristiano que no él". Uno más reflejaba quizás una opinión extendida entre el vecindario y que Preciado se atrevió a explicitarla, a saber: que el clérigo "revolvía todo el pueblo". Sin tapujos, a tenor de un testimonio del conquistador Juan Fernández El Viejo, Preciado a voces denunciaba que el vicario "mentía e que tenía el pueblo despoblado, e que se iban del pueblo".

Para colmo de males, Preciado incluso había atentado a su seguridad, arrebatando una espada que el mercader Juan de Urrea llevaba al cinto, y con ella pretendió el sacrilegio de herirle. Según el relato proporcionado por este mercader, justo cuando el padre Miranda salía de la iglesia "dando voces", gritando: "¡La justicia de Dios e del rey, prendedme este hombre!", Preciado "arremetió a este testigo e le echó mano de la guarnición de una espada, que este testigo traía en la cintura".

De todo ello, denunciaba Sánchez de Miranda, "ha resultado mucho escándalo, así entre españoles como indios, que por su mal ejemplo menospreciarán los eclesiásticos ministros y no ternán en nada su doctrina, y decaerá en gran abatimiento la doctrina e predicación cristiana, e redundan otros muchos males y daños".

En otro momento de esta querella Sánchez de Miranda aseguraba que todo ello había acontecido porque notificó a Preciado ciertos autos tocantes a la administración de la justicia eclesiástica y bien de su ánima, y fue cuando, a voces y con gran escándalo, "en menosprecio de las llaves de la Iglesia y lesión del nervio de la disciplina eclesiástica, y en gran vilipendio de la jurisdicción episcopal", dijo que "habían aquí estos cleriquillos con sus penillas[18] y sus nadas", y echó mano de una

[17]La palabra podría tener una connotación en aquellos tiempos muy delicada, a saber, que el clérigo era judío o descendiente de judíos. Así es usada en otro expediente conservado en el Archivo Histórico del Municipio de Colima, cuando el joven vecino Juan Alcalde insultó a su madrastra diciendo que era "una bellaca puerca" y el testigo Alonso Ladrillero relató haberle oído decir que "era una perra confesa y asimismo su padre, y todos sus antepasados, e que habían quemado a su abuelo de la dicha Francisca Álvarez", "Querella de Francisca Álvarez contra Juan Alcalde, por injurias" (17 de agosto, 1551), AHMC 23.

[18]"Penillas" alude despectivamente a las "penas y censuras", como las excomuniones, que la jerarquía eclesiástica lanzaba contra los fieles cristianos por quebrantar normas importantes.

espada “para violentamente cometer sacrilegio y poner manos en juez y persona eclesiástica, menospreciando las penas del canon *Si quis suadente*,[19] y de los demás que en este caso hablan”.

Pedía el clérigo tener a buen recaudo al vecino, poniéndole mayores penas que las ya impuestas, no obstante no merecer la de sangre, y que no fuera sentenciado todavía por cuanto “yo tengo consultado el caso con mi superior” y “no soy letrado y no sería razón que quedasen por mi negligencia damnificadas las llaves y censuras de la Iglesia católica”. Añadía el padre Miranda que no se dictara la sentencia hasta tanto que el alcalde no se auxiliara de un asesor calificado y letrado, puesto que el negocio es arduo y, además, “porque pienso y entiendo acumular contra el dicho Francisco Preciado otros procesos y causas, y otros desacatos que contra otros ministros de la Iglesia el dicho Francisco Preciado ha tenido”.

En su defensa, entre otras cosas, alegó Preciado negando su intención de lesionar “el nervio de la disciplina eclesiástica”; y con respecto a que echó mano de la espada, explica que vio al vicario “tan airado” y con tantas ganas de “poner las manos” sobre él que corrió “hacia un hombre que tenía un espada en la cintura”, para tomarla y defenderse, pero el susodicho no le dejó tomarla. Dice que quien en verdad provocó todo, fue el clérigo quien hizo “informaciones secretas contra mí, en perjuicio de mi honra y fama, como si yo fuese algún mal cristiano, siendo yo como soy católico, cristiano viejo, y hijo de Juan Preciado, que fue cinco años alguacil mayor de la Santa Inquisición en todo el reino de Castilla, con el doctor Culbete, inquisidor mayor del dicho reino”.

Preciado fue condenado al tiempo que había estado en la cárcel, más seis pesos de tepuzque, tres meses de destierro de la villa y su término, y en las costas del proceso. El 22 de enero de 1551 el alcalde mayor Alonso de Torres, al tener noticia que Francisco Preciado había quebrantado el destierro, para su castigo, abrió nueva información. A su término, mandó que pagase 10 pesos de oro de minas y que debía tornar a cumplirlo. El 16 de marzo, viendo que Preciado había guardado el exilio obligado de dos meses, el alcalde mayor le permitió “venir a oír los oficios divinos de Semana Santa” y cumplir con la pascua.

[19]Por este canon, también conocido como *privilegium canonis*, quedaba excomulgado quien ponía sus manos o hería o atentaba contra la integridad física de un clérigo o religioso.

Informaciones secretas, dimes y diretes, insultos y sarcasmos, estupor de los vecinos, la violencia de la espada desnuda, el nervio de la disciplina eclesiástica, la honra de la propia reputación, la sombra del Santo Oficio,[20] en fin, el perdón para acudir a las celebraciones de la Semana Santa y cumplir con el precepto pascual.

Un incidente y nada más.

Francisco Preciado, años después, fungiendo de alcalde ordinario de la villa de Colima en 1557, fue asesinado por Garci Garcés de Mansilla, su socio y confidente. Mientras, el cura Alonso Sánchez de Miranda, concluido su ministerio en Colima, pasó a Guadalajara y allí hizo carrera eclesiástica: fue chantre y deán del cabildo neogallego, aunque con alguna frecuencia regresaba a la villa, donde poseía una huerta de cacao –la Huerta del Chantre– y se hospedaba en casa de Ginesa López, como sucedió en 1564.[21]

"Grandísimo bellaco, loco, borracho, ladrón"

Cuarenta años más tarde, en 1594, siendo entonces alcalde mayor Fernando Sotelo Montezuma,[22] el bachiller Sebastián de Valderrama llegó

[20]Preciado ya había topado con la Inquisición: "Proceso de este Santo Oficio de la Inquisición y el fiscal en su nombre contra Francisco Preciado por blasfemo" (1536), Archivo General de la Nación (AGN), *Inquisición*, 14, exp. 15; después, al menos dos vecinos de Colima hallaron dificultades: en 1555, "Proceso de la justicia eclesiástica contra Juan Ruiz, vecino de Colima, por blasfemo", *ibid.*, 15, exp. 1, y un año después (1556), "Proceso contra Juan Fernández Ladrillero por blasfemo", *ibid.*, 15, exp. 7.

[21]"Escritura de censo de la casa morada de Domingo López y Elvira Lorenzo en la Villa de Colima y una huerta de cacao en el Valle de Caxitlan" (3 de enero, 1565), huerta lindaba con "tierras del Chantre de Galicia", AHMC 106. En el "Proceso criminal contra Antón, negro esclavo de Diego de Mendoza, sobre que ayudó a su amo a matar a un Fulano Martínez, español" (10 de abril, 1568), el vecino de Colima Alonso Miguel, aludiendo a hechos ocurridos "cinco o seis años o más" atrás, relató que "una noche, que serían dos o tres horas de la noche, Diego Núñez de Guzmán que fuera alcalde mayor desta Villa, fue a casa de Ginesa López a llamar al Chantre de Guadalajara, que vivía entonces en su casa, para que fuese a confesar al dicho Martínez, y este testigo fue con él a una de las tiendas de Diego de Velasco, donde estaba el dicho Martínez", AHMC 124.

[22]Este alcalde mayor fungió en Colima entre 1594 y 1596. Hay varios puntos que podrían prestarse a conjeturas. La casa en la ciudad de México de Diego Arias de Sotelo y Leonor de Valderrama y Moctezuma, padres del alcalde mayor, había sido propiedad de Cristóbal

a Colima de cura (1594-1597), y traía por comisión del obispado de Michoacán la de ser "visitador de testamentos y obras pías desta dicha villa y su partido".[23] Es preciso mencionar que el padre Valderrama, al parecer, ya había ejercido el ministerio en la villa de Colima,[24] aunque no hemos localizado información a este propósito.[25]

Una característica del bachiller fue su pasión por los pleitos. Uno de ellos se remonta a 1579, cuando fue procesado en Pátzcuaro por apalear a un acreedor, al alguacil y al escribano porque le fueron a embargar.[26]

En 1583 ejercía de vicario en el Real de Santa Fe en las minas de Guanajuato.[27] En 1588 lo hallamos de beneficiado en el rico y apetecido partido minero de Santa Ana Guanajuato donde, por cierto, fue impugnada su elección por no saber lengua indígena alguna.[28] Él sucedió en Santa Ana al bachiller Diego de Orduña, buen sacerdote pero jugador empedernido, motivo por el que sufrió procesos varios.[29] En uno de éstos intervino Valderrama por mandamiento que le enviara su obispo fray Alonso Guerra, en 1593; y en otras ocasiones se vio involucrado por golpes e insultos con quien era, asimismo, maesescuela de Valladolid y comisario del Santo Oficio.[30]

---

de Valderrama, su abuelo, y un hermano de Fernando Sotelo se hacía llamar Cristóbal de Sotelo Valderrama –¿acaso tenían parentesco con el cura de Colima?–. Además, el 19 de agosto de 1579 se manda al corregidor de Xaso y Teremendo informar sobre ciertas tierras vendidas por Fernando Sotelo al bachiller Valderrama, que afectaban a los naturales de Matalcingo, AGN, *General de parte*, 2, exp. 111, f. 23 vta. Más datos en Romero de Solís, *Andariegos y pobladores...*, 2001, pp. 535-536.

[23]"El bachiller Sebastián de Valderrama, visitador de testamentos y obras pías, cobra del beneficiado Martín de Heredia y Francisca de Saldaña, albaceas de Baltasar de Alcalá, cantidad de pesos" (22 de octubre, 1594) AHMC 713. Los registros locales sitúan su ministerio en Colima entre 1594-1597.

[24]"La Justicia e Regimiento de Colima piden al Deán y Cabildo de Valladolid no enviar al bachiller Sebastián de Valderrama, como Cura e Vicario de la Villa" (1595), AHMC 484.

[25]Tampoco Ricardo León Alanís, *Los orígenes del clero y la Iglesia en Michoacán, 1525-1640*, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas–Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997 (Colección Historia Nuestra, 16).

[26]AGN, *Inquisición*, 89, exp. 8.

[27]AGN, *Tierras*, 2988, exp. 104.

[28]Ricardo León Alanís añade que era "clérigo pobre", *op. cit.*, p. 312. En 1589 el bachiller Valderrama se querelló contra Diego de Avilés, quien había sido escribano público en Guanajuato, por calumnias, AGN, *Inquisición*, 213, exp. 13; *Reales cédulas duplicadas*, 47, exp. 462, ff. 278-279 vta.

[29]AGN, *Inquisición*, 80, exp. 9; 217, exp. 13; 218, exp. 7; 218, exp. 17; 223, exp. 29.

[30]AGN, *Inquisición*, 182, exps. 3 y 6; 214, exp. 10.

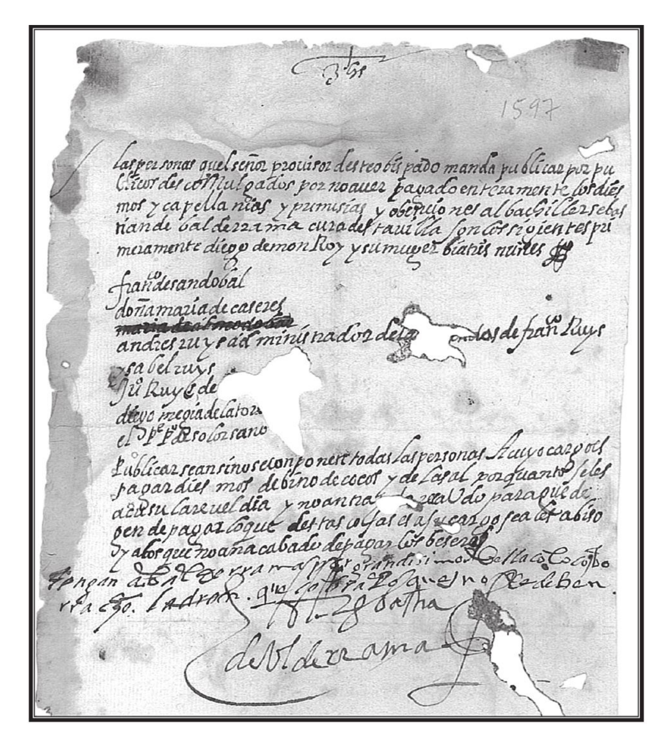
También en Colima surgieron quejas al recibirse noticias del nombramiento del bachiller Valderrama como cura y vicario. En nombre del vecindario, la justicia y regimiento de la villa suplicó a la sede episcopal de Valladolid que revocara el mismo. De hecho, pidieron alcaldes y regidores que, "por la quietud desta villa e concejo", la autoridad eclesiástica retirase su provisión porque, de seguir en pie la misma, estaban dispuestos a "apelar ante la audiencia metropolitana e seguir la dicha causa por todas instancias". Según las autoridades locales, se recordaba todavía lo que el bachiller Valderrama "hizo contra los vecinos desta villa", cuando fue vicario de Colima e diezmero.[31]

> En 1597 el padre Valderrama como "cura desta villa y graduado y visitador del obispado", llevó a los tribunales a varios de sus feligreses: Diego de Monroy, García Gutiérrez de Monroy, su hijo, Juan Rodríguez de Santiago, su yerno, y a Gaspar Ramírez, porque los susodichos, siendo mis enemigos mortales y para me afrentar […] estando puesto un edicto en la iglesia desta villa por mandamiento del provisor deste obispado, en que en él se declaran por descomulgados Diego de Monroy y su mujer, y por estar en la tablilla puestos por tales descomulgados, pusieron, abajo, entre la firma y la letra [...] que yo era un bellaco ladrón, loco, borracho, que cobraba lo que no me debían, lo cual nadie tuviera atrevimiento ni se atreviera a poner tal libelo infamatorio si no fuera el dicho Diego de Monroy y el dicho su hijo y yerno, y el dicho Gaspar Ramírez y los demás culpados, por ser como son mis enemigos mortales y que han procurado deshonrarme.[32]

El edicto de marras y el comentario que alguien a escondidas agregó entre líneas, a los que alude el padre Valderrama, se ha conservado, y en él puede leerse lo siguiente:

[31]"La Justicia e Regimiento de Colima piden al Deán y Cabildo de Valladolid no enviar al bachiller Sebastián de Valderrama..." (1595), AHMC 484. Quizás ello ocurrió en 1593, cuando el cabildo michoacano se opuso a que el bachiller recaudase los diezmos de Colima, porque sus fianzas eran "frágiles y no convenientes", Óscar Mazín Gómez, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996, p. 117, nota 92.

[32]"El bachiller Sebastián de Valderrama, cura de la Villa de Colima, se querella de varios vecinos de Colima por un libelo infamatorio contra su persona" (23 de septiembre, 1597), AHMC 1068; véase Felipe Sevilla del Río, *Prosas literarias e históricas*, México, Tipográfica Benito Juárez, 1974, pp. 125-129. Sobre los diversos vecinos mencionados aquí y en el edicto que reproducimos, véanse las respectivas entradas en: Romero de Solís, *Andariegos y pobladores*…, 2001.



Entre la letra y la firma: AHMC.

> Las personas que el señor provisor deste obispado manda publicar por públicos descomulgados por no haber pagado enteramente los diezmos y capellanías y primicias y obvenciones al bachiller Sebastián de Valderrama, cura desta villa, son los siguientes primeramente Diego de Monroy y su mujer Beatriz Núñez.
>
> Francisco de Sandoval.
> Doña María de Cáceres.
> María de Almodóvar [*tachado*].
> Andrés Ruiz, administrador de la [*roto*] de Francisco Ruiz.
> Isabel Ruiz.
> Juan Ruiz de [*roto*].
> Diego Megía de la Torre.
> El padre Pedro de Solórzano.
>
> Publicarse han si no se componen todas las personas a cuyo cargo es pagar diezmos de vino de cocos y de la sal…

Aquí, entre líneas y con otra letra, se agrega lo siguiente: "Tengan a Balderrama por grandísimo bellaco, loco, borracho, ladrón, que cobra lo que no le deben".[33]

[33] "El bachiller Sebastián de Valderrama publica los nombres de las personas excomulgadas por no pagar enteramente diezmos, capellanías, primicias y obvenciones [1597]", José Miguel Romero de Solís, *Papeles varios del fondo Sevilla del Río (1545-1613)*, Colima, Archivo Histórico del Municipio de Colima, 2000 (Pretextos, Textos y Contextos, 24), pp. 13-14.

Epílogo

Los conflictos vividos entre vecinos en la cotidianidad de cualquier pueblo novohispano como fue la villa de Colima –y no olvidemos que los curas, no obstante su calidad eclesiástica, eran asimismo vecinos y, en ocasiones, hijos de vecinos– provocaban la acidez en las relaciones interpersonales y tal acritud con frecuencia asomaba en los pleitos judiciales donde se veían implicados los pobladores. A veces, en los testimonios que se recogen en cualquier proceso, se muestran con claridad estas tensiones y las descalificaciones que merecían entre sí los vecinos en litigio.

Sorprende, sin duda, en el par de expedientes estudiados, la violencia contenida en las expresiones que podríamos llamar anticlericales por cuanto son dirigidas a propósito de dos presbíteros: Alonso Sánchez de Miranda, a mediados del siglo, y Sebastián de Valderrama, en los años finales del mismo.

Del primero se pretende acentuar la igualdad mediante diminutivos: "vicariuelo", "cleriquillo", "penillas". Tan es así su medianía que el ofensor dice que es mejor cristiano que el cura. En el caso del Padre Valderrama destaca otra dimensión: es la descalificación moral del clérigo y, para ello, se remarca con el superlativo: "*grandísimo* bellaco, loco, borracho, ladrón…" Pero en ambos casos es notable la profunda y arraigada conciencia de libertad de expresión de los vecinos de Colima a pesar del riesgo que podían sufrir por topar con la Iglesia.

*Jorge René González Marmolejo**

Un santuario en disputa: los conflictos entre el abad y el arzobispo de México por la Real Colegiata

De acuerdo con la definición que Martín Alonso proporciona en *Enciclopedia del idioma*, *anticlerical* se refiere al enemigo del clero, contrario a la influencia del clero, irreligioso u opuesto a la intervención del clero en las sociedades civiles; en tanto que *anticlericalismo* es simplemente oposición a la influencia del clero. Ahora bien, por extensión por lo regular se suele relacionar anticlericalismo con una postura opuesta o contraria por parte de los laicos contra la institución religiosa, en este caso la católica; empero, los conflictos de intereses y que suelen rallar en una clara actitud anticlerical contra la religión católica no necesariamente son la resultante de un pleito entre personas del siglo y los ministros católicos.

También dentro de la Iglesia católica han existido y existen acendrados antagonismos desde los más encumbrados prelados hasta los más humildes eclesiásticos, pero no por ello ajenos a las pasiones humanas. Algunas veces por cuestiones de jerarquía, otras por prestigio social y las más de las veces por poder económico. Conozcamos unos de los muchos ardides canónicos y "legales" que en ocasiones utilizaron tanto los arzobispos de México y los abades de la Real Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe por tratar de imponer sus voluntades y con ello garantizarse la administración de las pingües limosnas y beneficios que producía la Real Colegiata desde mediados del siglo XVIII hasta bien entrado el siglo XIX.

*INAH-DEH.

Los primeros escarceos por la administración de la Real Colegiata de Guadalupe

Año de 1751. Reinaba en España Fernando VI y al frente de la Iglesia católica estaba el papa Benedicto XIV. El pontificado de Prospero Lambertini se había significado por tratar de ventilar dos cuestiones: los límites de la competencia del fuero eclesiástico y las inmunidades fiscales de los bienes eclesiásticos.[1] Pero el santo padre, además de concentrarse en tratar de resolver los problemas inherentes a la administración pontificia, se dio tiempo para ventilar una añeja disputa de la Iglesia novohispana. El 25 de octubre de ese año mandó expedir una bula mediante la cual autorizaba la erección de la Insigne Real Colegiata de Guadalupe.[2]

Quizás de esa bula hizo abrigar esperanzas entre mucha gente de la ciudad de México y Nueva España que estaban deseosas de contar con una institución digna y acorde con sus aspiraciones religiosas. Los célebres encuentros y desencuentros que hasta entonces habían protagonizado de manera pública y privada algunos de los prelados más destacados e influyentes del santuario y el arzobispado, parecía que por fin iban a quedar zanjados definitivamente. La fundación de la Real Colegiata debía ser el digno colofón a las rencillas y controversias que habían pervivido desde el lejano año de 1707, cuando Andrés de Palencia, un acaudalo vecino de la ciudad de México, había testado cien mil pesos para fundar un convento de religiosas o, en su defecto, una colegiata en el Santuario de la Villa de Guadalupe.

Es de suponerse que muchos prebendados vieron con buenos ojos tan loable deseo, pero otros más, a pesar de su investidura eclesiástica, no estaban ajenos a las pasiones humanas e interpusieron sus intereses personales. Lo que había atrás de esos acalorados alegatos jurídicos,

[1]Carlos Castiglioni, *Historia de los papas. Desde Bonifacio VIII a Pío XII*, t. II, Madrid, Labor, 1951, p. 488.

[2]"Tan a pecho tomó este Pontífice la propagación del culto a la Virgen de Guadalupe, hizo tanto por ella, que con mucha razón él mismo pudo decir cierta vez al P. López: Te aseguro que he hecho más por los mexicanos y en obsequio de la Virgen Guadalupana, que por los italianos en honor de la Santa Casa de Loreto", Salvador de la Vega, *Italia Guadalupana y los papas ante la Inmaculada del Tepeyac*, México, Turanzas del Valle, 1936, p. 156.

promovidos por los prelados que querían sentar sus reales en ese recinto, fue dilucidar quién o quiénes debían administrar tan magnífico espacio. Expresado en otros términos: la raíz de los conflictos fue decidir quién debía regentear los réditos, las rentas y los pingües dividendos generados, entre otras cosas, gracias a las limosnas, las donaciones y los privilegios otorgados a la Colegiata, como, por ejemplo, las percepciones obtenidas gracias a las indulgencias plenarias que recibían las personas que visitaban la Colegiata ciertos días del calendario litúrgico, como la Circuncisión de Jesús, el Dulce Nombre de Jesús, el de la Purificación, la Encarnación, la Visitación, la Natividad de Nuestra Señora, la Presentación, los Desposorios, la Concepción y San José; aunque los fieles también podían ganar hasta cien días de indulgencias sí asistían el día de la Epifanía, la Santa Cruz, la Natividad de Nuestro Jesús, Santa Ana, San Joaquín y otros más.[3]

Pero regresemos con la historia de la Colegiata y conozcamos algunos de los pormenores que se presentaron desde su concepción hasta su establecimiento. La historia del célebre santuario para ser convertido en Real Colegiata comenzó en 1707. Un año más tarde, don Pedro Ruiz Castañeda, quien había sido designado albacea por Andrés de Palencia, fue requerido por los representantes del Consejo de Indias para que rindiera cuentas sobre la herencia y los cien mil pesos que debía entregar para la fundación. No obstante las cosas se complicaron y tomaron un derrotero imprevisto.

Luego de varios años de alegatos, en 1714 se le ordenó a Ruiz Castañeda que además de los cien mil pesos testados a favor del recinto guadalupano debía entregar otros sesenta mil pesos como producto de los réditos obtenidos de la herencia. En tanto, el rey Felipe V resolvía, en 1719, que la parroquia de Guadalupe fuera erigida en Real Colegia-

[3]Archivo Histórico del Arzobispado de México, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Colegiata, caja 178, expediente 20. En otro documento del mismo Archivo, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Colegiata de Guadalupe, caja 180, expediente 39, se dice que la gente que visite el santuario el 12 de diciembre tendrá "Concesión: de la audiencia de nuestro Santísimo Padre en 13 de abril de mil setecientos ochenta y cinco, nuestro muy Santo Padre y Señor Pío VI benignamente concedió indulgencia plenaria que ha de comenzar desde las primeras vísperas hasta el ocaso del sol del día de la fiesta, a todos los fieles de Cristo de uno, y otro sexo".

ta.[4] Sin embargo, este paso, que debió ser terso y con el concurso de las autoridades eclesiásticas y virreinales de Nueva España, fue un pasaje, que se prolongó varios lustros, muy espinoso.

Al fallecer Pedro Ruiz Castañeda, los herederos de éste, que estaban en pleito, se negaron a presentar las cuentas y ofrecieron tan sólo sesenta mil pesos para llevar a cabo la fundación, aunque pusieron como condición que se les liberara de cualquier juicio. A pesar de que la cantidad era considerable, no logró acallar las buenas conciencias o los deseos de otros personajes interesados en participar del reparto. Los prelados de la Iglesia novohispana, así como las autoridades del real patronato debieron haber supuesto que estaban siendo timados y si aceptaron esa cantidad no cejaron en ver resarcidos ampliamente sus intereses. Sin duda, administrar la herencia de Andrés de Palencia había sido un magnífico negocio. De ahí las reticencias de los herederos de Ruiz Castañeda para exhibir las cuentas y con tanto dinero era mejor tener un mal arreglo que un buen pleito, pues los abogados de los familiares del difunto albacea, con ese enorme caudal, podían haber prolongado casi indefinidamente el juicio.

En febrero de 1725, con base en una bula expedida por Clemente VII en 1534 y mediante la cual se les concedía facultad perpetua a los arzobispos de México para erigir colegiatas en su diócesis, Benedicto XIII le recomendó al arzobispo José de Lanciego y Eguilaz que apresura los trámites para establecer la Real Colegiata. Asimismo, dispuso que la fundación debía hacerse con base en los estatutos y constituciones que regían las de Granada y Antequera en España. Para tal efecto fueron remitidas copias de esos documentos a los prebendados del santuario; además, se les autorizó para que "alterarse o quitase lo que le pareciese conveniente, según las circunstancias que ocurriesen, y pudiesen adaptarse mejor a la nueva colegiata".[5] Del mismo modo, se le concedió a la Real Colegiata de Guadalupe la distinción de Insigne ya que era la primera que se establecía en el virreinato.

[4]Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, t. IV, México, Porrúa, 1992, p. 41.

[5]Archivo Histórico del Arzobispado de México, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Colegiata de Guadalupe, caja 178, expediente, artículo 13º de las Constituciones de la Real Colegiata.

Al año siguiente los herederos de Ruiz Castañeda tuvieron a bien depositar los ciento sesenta mil pesos en las cajas reales; pero, como era de suponerse, el pleito volvió a avivarse. Los otros albaceas que habían sido designados por Andrés de Palencia dijeron que además de ese dinero debía entregarse todo el que hiciera falta, pues ese había sido el deseo de Andrés de Palencia. El arzobispo de México, Lanciego y Eguilaz, luego de ser autorizado por el Consejo de Indias, optó por aceptar la suma ofrecida.

En un documento que se localiza en el Archivo Histórico del Arzobispado de México, dentro del Fondo Episcopal, se anota lo siguiente:

> El cinco de agosto de 1727 se participa al arzobispo de la erección del futuro Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe en la Iglesia Colegiata a vuestra excelencia lo que con caudal destinado a su fundación haya de sacarse. Dice, se firma vuestra Excelencia demandar se guarde, cumpla y ejecute, en todo lo dicho la Real Cedula y que para su puntual observancia se participe a Vuestro Señor Presidente y Cabildo se dé vacante su contenido para que se halle en inteligencia así de que por vuestra Excelencia se dará el deber participarle lo que esta razón se obrare examinar y reconocer su arreglamento a las Leyes del Real Patronato cuya inmunidad se encarga a Vuestra Excelencia en dicha Real Cedula.[6]

No obstante, la mala suerte parecía perseguir la última voluntad del donante y la de la Colegiata. Un año más tarde, en enero de 1728, la muerte alcanzó al metropolitano Lanciego y Eguilaz y con la desaparición del prelado los planes para fundar la Real Colegiata otra vez se vieron pospuestos. Este nuevo imponderable hizo que se contemplara la posibilidad de establecerla en el obispado de Michoacán, pues se consideraba que era la diócesis más próxima a la de México. Al parecer, y como se puede constatar con relativa frecuencia, las autoridades de Roma no tenían un conocimiento muy preciso, por decir lo menos, acerca de la geografía novohispana. Este equívoco involuntario obligó a Clemente XII a publicar otra bula el 9 de enero de 1731. Por medio de este documento pontificio se ordenó la erección de la Colegiata en

[6] Archivo Histórico del Arzobispado de México, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Colegiata de Guadalupe, caja 178, expediente 2.

el territorio eclesiástico del arzobispado de México y el lugar designado para ello fue, como desde un principio se había acordado, el Santuario de la Virgen de Guadalupe.

Del mismo modo, el rey Felipe V, en su calidad de titular del real patronato, se abrogó el derecho de presentar las personas que ocuparían los cargos de abad, canónigos y racioneros, aunque también tomó la decisión de que los canonicatos magistral, doctoral y penitenciario, fueran ocupados mediante concurso. Del mismo modo, ordenó que el cabildo de la Colegiata estaría obligado a residir en ella y celebrar todos los días los divinos oficios.[7]

Pero cuando en apariencia todos los trámites oficiales y el litigio por la herencia del mecenas habían llegado a su fin, de nuevo se presentaron problemas. Esta vez no fue para exigir nuevas prerrogativas o más dinero. En 1733 el conflicto se presentó por cuestiones territoriales. Tanto las autoridades de la ciudad de México como las de Santiago Tlatelolco reclamaban la Villa de Guadalupe. En el fondo, una vez más, lo que estaba en juego era un conflicto económico. El santuario no sólo producía rentas muy jugosas. La visita de peregrinos y todas las celebraciones que tenían lugar, como hoy día, redituaban atractivos ingresos.

Dos años más tarde, el nuevo arzobispo de México, Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta,[8] quien había sustituido en 1730 al finado Lanciego y Eguilaz, puso punto final al pleito con los herederos de Pedro Ruiz Castañeda. Además de los cientos sesenta mil pesos acordados en 1735, los parientes del albacea se comprometieron a entregar veinticinco mil pesos. Esta suma ingresó a las cajas reales, con el rédito de cinco por ciento anual.[9] Bien dice el padre Mariano Cuevas que pocos

[7]Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe, Sección Secretaría Capitular, Serie Erección de la Colegiata, caja 389, expediente 33.

[8]Don Juan Antonio Vizarrón y Eguiarreta se ocupó de administrar el arzobispado de 1730 a 1748. El 20 de diciembre de 1730, luego de que obsequiado con un banquete en la Villa de Guadalupe, entró a la ciudad de México. El 13 de abril del año siguiente recibió las bulas y el 13 de mayo fue consagrado por obispo de Puebla don Juan Antonio de Lardizábal y Elorza en la catedral metropolitana. Francisco Sosa, *El episcopado mexicano. Biografía de los ilmos. señores arzobispos de México desde la época colonial hasta nuestros días*, t. II, México, Jus, 1962, p. 79.

[9]Manuel Rivera Cambas, *La Villa de Guadalupe a través del arte*, México, Innovación, 1979, p. 51.

asuntos han tenido tramitación más desproporcionada, difusa y papelista, que éste. Pero la historia iba a continuar.

Ya habían participado los pontífices, los monarcas, los virreyes, los ordinarios, los albaceas y los juristas, pero todavía faltaban otros invitados. Esta vez una epidemia devastó la población de la capital. Más de cuarenta mil personas murieron en 1736. Por si faltara algo, esa terrible mortandad llegó acompañada de un terremoto, un eclipse de luna y otro de sol, lluvias extraordinarias y huracanes fortísimos.[10] A raíz de estas catástrofes naturales se resolvió trasladar la imagen de la Virgen a la ciudad de México y se juró, en su advocación de Guadalupe, como patrona principal. Así pues, para fines de abril de 1737, la Virgen fue nombrada patrona y se acordó festejarla el 12 de diciembre.[11]

A pesar de lo anterior, los continuos achaques del arzobispo Vizarrón y Eguiarreta, quien para esa época también fungía como virrey, causaron nuevas dilaciones. Fue casi diez años después, en 1746, cuando se retomó el asunto de la Colegiata. Para apresurar la fundación, el pontífice Benedicto XIV mandó expedir nuevas letras el 15 de julio del mencionado año y previendo futuras contingencias encargó de manera puntual su ejecución al ordinario de México. En caso de que éste no pudiera cumplir el encargo por sus diversas ocupaciones o si llegaba a fallecer, designó al obispo de la Puebla de los Ángeles para que lo sustituyera en esa encomienda. Por otra parte, la Cámara de las Indias expidió dos cédulas. Una el 10 febrero y la otra el 15 de septiembre de 1748. Por medio de estos documentos se le concedieron a la Colegiata las mismas exenciones, privilegios y prerrogativas que disfrutaba la Colegiata de San Hipólito de Córdoba, España.[12]

[10]José Gutiérrez Casillas, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1984, p. 194.

[11]Aunque hubo una especie de receso durante diez años, esto no quiere decir que el intercambio de misivas y documentos oficiales se detuvo. En junio de 1739 se informaba lo siguiente: "Todas las personas de este Reyno y especialmente de los sujetos más humildes, se hallarían estos imposibilitados en lo más del día con los ejercicios y oficios que serán indispensables a las obligaciones de la Iglesia Colegial, el uno practico de devoción en que están criados que es arrastrarse de rodillas por la Iglesia, arrimarse al altar, besar su tarima y hacer otras semejantes demostraciones que les dicta su sencillez", Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe, Secretaria Capitular, Serie Erección de la Colegiata, caja 390, expediente 17.

[12]"Y habiéndose visto esta Erección en mi Consejo de Cámara de las Indias, con lo expuesto por mi Fiscal, y teniéndose presente, que por las Reales Cédulas de diez de febrero y quince de sep-

Para fines del mismo año, el 31 de diciembre, el rey Fernando VI expidió otra real cédula, esta vez dirigida a don Manuel Rubio y Salinas, en ese momento arzobispo electo y aún residente en Madrid, para que apresurara la fundación de la Real Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe. En ese manuscrito se decía, entre otras cosas, que

> Y a las facultades que me pertenecen por el Derecho de Patronato, que por Concesiones Apostólicas, tengo en todas las Iglesias de mis Reynos de las Indias, y en virtud del cual puedo, y debo aprobar, reformar, e interpretar los Estatutos que formase el Cabildo de la misma Colegial, luego que estuviese junto, y en posesión del Santuario; y también, que en el Capítulo vigésimo primero, en que se trata de la presentación del Abad, Canónigos, y Racioneros, que me reserva, a mis sucesores el expresado Arzobispo, nada expresa en punto de que me toque el presentar personas para las tres Prebendas de Oficio, cuya presentación me toca y pertenece igualmente, como las de las demás...[13]

Posteriormente, se advirtió que algunos capítulos de la cédula de fundación se oponían a las regalías y privilegios que disfrutaba la Colegiata de San Hipólito, pero enseguida se enmendaron esos yerros involuntarios y Fernando VI le ordenó al arzobispo Manuel Rubio y Salinas que le diera posesión al abad y los capitulares de la Colegiata.[14]

Todo hace suponer que tal como fue redactada la cédula de fundación y por su contenido dio lugar a nuevos pleitos entre el abad y el

---

tiembre del año de mil setecientos, y cuarenta y ocho, tenía Yo resuelto, que esta Colegiata gozase de todos los privilegios de la Iglesia Catedral, independiente en su gobierno y economía de la Iglesia Metropolitana de México, y también de todas las exenciones, facultades, gracias, privilegios, inmunidades, indultos y prerrogativas; y la misma independencia de Juez Ordinario, que su fundación ha gozado, y goza la Iglesia Colegial Insigne de San Hipólito de Córdova, por cuya estampa era mi voluntad, como Fundador, y Patrono que soy, que ésta se erigiese", Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe, Sección Secretaría Capitular, Serie Reales Cédulas, caja 359, expediente 1.

[13] *Idem*.

[14] De acuerdo con la propuesta que el Consejo de Cámara de Indias le hizo al rey, los emolumentos que debían de percibir la autoridades de la Colegiata serían: el abad dos mil doscientos cincuenta pesos anuales, los canónigos magistral y penitenciario mil quinientos, los canónigos de gracia y los racioneros novecientos pesos, los capellanes quinientos pesos, el sacristán mayor cuatrocientos y el menor trescientos, los acólitos ciento veinticinco, el mayordomo seiscientos pesos y otros seiscientos para los músicos. Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe, Secretaría Capitular, Serie Erección de la Colegiata, caja 78, expediente 23.

ordinario. Mientras el primero intentó evadir la autoridad arzobispal, con el argumento de que dependía del rey por ser la cabeza del real patronato, el otro recurrió a todos los argumentos legales para demostrar que el abad debía someterse a su facultad. Para colmo de males, muchos de los documentos generados por el rey u otras autoridades dependientes del monarca, en lugar de disipar las dudas, enredaron todavía más la situación. En 1750 se planteaba:

> Los privilegios de los fundadores son también en grandes y no se puede dudar que el Rey es fundador de la Colegiata pues así lo dice Su Majestad y el papa en la Bula de erección y dice que no le toca el derecho de Patronato por privilegio apostólico, sino por verdadera, real, completa dotación y fundación hecha de sus reales, legos y patrimoniales bienes, y que como tal le surta efecto, por lo cual es inconcurso que este derecho de patronato es más privilegiado que el eclesiástico y que el mixto.[15]

Más adelante, en el mismo texto, aparece otra frase, que desde mi punto de vista, fue contundente pues reiteraba la autonomía del abad: "El Rey quiere como Patrón y como fundador que esta Colegiata se arregle a la de San Hipólito y goce sus mismos privilegios y parece cierto que el fundador puede *limine fundation* y poner las condiciones que quisiere, aunque esté contra derecho y el obispo debe admitirlas y si se puede compeler a ello, como no sean imposibles, torpes, o contra la sustancia de los beneficios y que así pueda u así deban admitir..."

Así pues, lo que resulta claro es que algunas veces el abad y su cabildo contaron con el respaldo de las autoridades reales y en otras tantas quedaron en orfandad: "Que el Arzobispo no pueda pretender que se le obedezca ciegamente, sin enseñar las cédulas al Cabildo, sin que se lo obligue a mostrar cualquiera orden de su Majestad, darles una copia autorizada para su gobierno, y de otra suerte no se le obedezca, para cortar por este medio diferencias y confusiones al Cabildo".[16]

[15]Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe, Sección Secretaría Capitular, Serie Erección de la Colegiata, caja 389, expediente 14.

[16]Archivo Histórico del Arzobispado de México, Fondo Episcopal, Secretaría Arzobispal, Serie Colegiata de Guadalupe, caja 178, expediente 28.

A pesar de ello, el arzobispo, en este caso Rubio y Salinas, así como sus futuros sucesores, se mostraron renuentes a aceptar esos racionamientos. En otro documento publicado en 1756 se sostenía, con base en una bula de Clemente VII publicada en 1734, que la única autoridad eclesiástica para fundar la Colegiata y, por ende, nombrar personal era el ordinario:

> Me propuso el enunciado mi Consejo de Cámara de Indias en la citada consulta las demás providencias que tuvo por convenientes para el mejor y más cómodo establecimiento y permanencia de propia erección y en vista de todo y teniendo presente que por bula del papa Clemente Séptimo (de feliz memoria) dada en Roma en nueve de septiembre del año de mil quinientos y treinta y cuatro está concedida facultad perpetúa a los arzobispos de México para erigir Colegiata en su diócesis con el número de prebendados y aplicación de rentas que sea la voluntad de los Reyes Católicos la cual no se halla alterada, suspendida, ni revocada en manera alguna, resolví que se pusiese en práctica la enunciada planta con el número de prebendados y ministros y sirvientes.[17]

Como es de suponerse, lo que estaba atrás de esas rencillas y componendas legales, expuestas de manera personal o por interpósitas personas, era un conflicto de poder, poder en el más amplio sentido de la palabra: político, económico, espiritual e incluso hasta de prestigio.

Hacia 1765, es decir, 14 años de que se había fundado la Real Colegiata, Manuel Rubio y Salinas, seguramente por considerar que como ésta se encontraba dentro del territorio del arzobispado de México pretendió compeler al abad para que pagara un impuesto especial. El abad y su cabildo le respondieron que no estaban en condiciones de entregarlo; pues aunque estaban conscientes que las iglesias catedrales de España e incluso algunas indianas se aplicaba el arancel, la Colegiata por su precaria situación no contaba con recursos para hacerlo.[18]

[17] Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe, Secretaría Capitular, Serie Erección de la Colegiata, caja 78, expediente 23.

[18] Archivo Histórico del Arzobispado de México, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Colegiata de Guadalupe, caja 180, expediente 9.

Otro problema que fue llevado a la mesa de las discusiones, y que en apariencia podría parecernos una nimiedad, fue dilucidar quién debía custodiar las llaves de la vidriera que resguardaba la imagen. El arzobispo argumentó que las dos llaves de la vitrina desde tiempos inmemoriales habían estado al arbitrio de los ordinarios, quienes unas veces habían tenido ambas en su poder y en otras ocasiones, como gesto de buena convivencia, le habían dado una al párroco del santuario, empero desde que había tomado posesión Juan Antonio Vizarrón se decidió, por así ajustarse a sus intereses, que las llaves debían quedarse bajo su resguardo. La misma postura asumió Rubio y Salinas.[19] Empero el abad y su cabildo no se quedaron con los brazos cruzados. Luego de conocer la opinión del ordinario, el titular de la Colegiata esgrimió que como ésta se encontraba exenta de la jurisdicción ordinaria, el resguardo de las llaves era una atribución propia del abad. El arzobispo, seguramente de no muy buena gana, terminó por aceptar y se las tuvo que entregar al prebendado de la Villa de Guadalupe.

¿Pero por qué tanto interés por resguardar unas llaves? Bueno, tenerlas en su poder representaba, entre otros aspectos, administrar la devoción de los fieles y peregrinos, apropiarse del culto de la imagen, acomodar a su arbitrio las manifestaciones religiosas, así como disponer de grandes caudales producto de donaciones, limosnas, indulgencias y servicios espirituales prestados a la feligresía e incluso, como hoy día, manejar comercio y otras actividades inherentes a la Real Colegiata. Por ejemplo, la venta de la cera.

La cantidad de documentos que se generaron antes, durante y después de la erección de la Colegiata fue impresionante. Como mi interés está centrado en exponer sólo algunas controversias que se suscitaron entre el abad y el ordinario, quiero referirme a otro problema que se presentó.

En 1771 Pedro Rodríguez Acebo, apoderado del arzobispo Francisco Antonio Lorenzana en la corte de Madrid, se dirigió al Supremo Consejo de Indias para expresar la inconformidad del metropolitano. Resulta que el abad, Miguel Cervera, pretendía se le concediera mitra, báculo, así como autonomía en el territorio que ocupaba la Colegiata.

[19] *Idem.*

La oposición de Lorenzana le fue turnada al marqués de San Juan, quien en ese momento presidía el Consejo de Indias; éste, luego de revisar la inconformidad, le dio la razón al arzobispo. La petición era improcedente. Lo que había solicitado el abad no se le podía autorizar porque no tenía la calidad de diocesano[20] y ser diocesano, entre otros aspectos, representaba administrar, atender y vigilar, un territorio eclesiástico con sus respectivas parroquias que debían aportar el diezmo.

En 1796 se presentó otro incidente. Aparentemente sin mediar explicación o razón, el abad y su cabildo tomaron la decisión de llevar a cabo una solemne ceremonia en la iglesia de Loreto: "El seis del presente mes concurrió capitularmente y en hábito coral el Cabildo de la Insigne y Real Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe en la Iglesia de Nuestra Señora de Loreto de esta capital, con el objeto de solemnizar la función de aquel día el cual con efecto desempeñaron cantando la misa los capitulares y sentándose en las sillas los restantes en el cuerpo de la Iglesia en forma de Cabildo".[21]

En respuesta a este acto José Fernández de Córdoba, deán de la catedral metropolitana, expresó que ese acto no sólo ofendía al arzobispo metropolitano sino que también había lesionado su investidura. El cabildo catedralicio, en apoyo del arzobispo, replicó que: "Se ve en la precisión de presentarse ante Vuestra Señoría Ilustrísima y suplicarle, no que imponga a los canónigos de la Colegiata las penas canónicas que corresponde, sino que se sirva contenerlos para que en lo sucesivo no se entrometan en los derechos que exclusivamente son propios de mi parte".[22]

Lo anterior podría parecer otra nimiedad, pero nos ratifica las constantes pugnas que se presentaron. En ocasiones pudieron ser más estridentes y otras más discretas, pero siempre estuvieron latentes. El abad por evadir la autoridad arzobispal y ésta empeñada en ejercer su preeminencia y quizá por esa razón, a fines del siglo XVIII, le envió un documento al titular de la Colegiata para hacerle saber cuál era el

[20]Archivo Histórico del Arzobispado de México, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Colegiata de Guadalupe, caja 179, expediente 33.

[21]Archivo Histórico del Arzobispado de México, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Sección Colegiata de Guadalupe, caja 180, expediente 9.

[22]*Idem*.

protocolo que debía seguirse cuando fuera el ordinario a visitarla. En caso de que se presentara de manera secreta o particular, el abad y su cabildo debían recibirlo en la primera puerta de la iglesia y al momento de retirarse podían o no acompañarlo hasta su coche.[23]

A pesar de que el abad trató de eludir la intervención del titular de la arquidiócesis, su intromisión, además de constante, debió haber sido no poco enfadosa. En 1781, cuando estaba al frente del arzobispado de México Alonso Núñez de Haro y Peralta, y quizás a instancia de él mismo, el rey Carlos III le comunicó al abad que era impostergable aplicar cabalmente los estatutos que regían la Real Colegiata, ya que estaba enterado de los graves escándalos que tenían lugar en ese recinto. En efecto, en un informe se expresaba que era penoso saber que pocos prebendados residían "de pie fijo" y con cualquier pretexto, frívolo o simulando enfermedad, pasaban la mayor parte del tiempo en la ciudad de México. En vista de lo anterior, se le ordenó al abad aplicar los estatutos. Era inaplazable ordenar las cosas. Los prelados estaban obligados a afincarse en la Villa de Guadalupe:

> Y por lo que mira al enunciado particular de que varios individuos de aquel Cabildo permanecen viviendo dentro de la esta Ciudad, con atención a que el derecho conciliar municipal y canónico, y hasta su propia erección, resisten de disimulo el que continúe esta intolerable abuso, he resuelto asimismo enterarlos de ello, como también al nominado virrey a fin de que (como os lo ruego y encargo) procedséis de común acuerdo a estrecharles, se domicilien inmediatos en aquel Santuario, no les permitáis sin una grave, legítima y justificada causa, que pernocten fuera del recinto.[24]

A manera de conclusión

Podríamos extendernos sobre el tema, que con estos ejemplos es suficiente para conocer parte de la aciaga historia de la Colegiata. En una

[23]Archivo Histórico del Arzobispado de México, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Colegiata de Guadalupe, caja 164, expediente 33.

[24]Archivo Histórico del Arzobispado de México, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Colegiata de Guadalupe, caja 179, expediente 9.

primera época gracias al manejo poco transparente y lleno de intereses de los herederos de Pedro Ruiz Castañeda; luego por los intereses del abad y su cabildo, así como los del ordinario metropolitano por imponer su autoridad y con ello obtener la administración de los pingües ingresos que generaba la Real Colegiata de Guadalupe, aunque también podría afirmarse que los conflictos se acendraron de acuerdo con la personalidad o intereses de quien estaba al frente del real patronato; a la distancia el monarca español no estuvo exento de las disputas. Más bien fue actor protagónico. Algunas veces a favor del abad, otras para respaldar al ordinario.

Esto nos debe obligar a reflexionar sobre quién o quiénes fueron los verdaderos actores de esas rencillas espirituales y económicas o simplemente saber que cada uno actuó de acuerdo con sus intereses personales. Creo que este último argumento fue el verdadero motor de las controversias y conflictos que todavía en años recientes fueron noticia en la prensa nacional.

*Jesús Joel Peña Espinosa**

Desacralización de espacios y construcción del discurso anticlerical en Puebla, 1856-1934

Preámbulo

El objetivo es mostrar algunos aspectos del proceso de secularización y construcción de la laicidad en la ciudad de Puebla, considerando fundamentalmente los cambios en la estructura urbana y la enunciación de un discurso oficial que justificaba dichos cambios como una estrategia para modificar los referentes religiosos que cotidianamente ligaban a la población con el catolicismo.

En este sentido abordamos a la ciudad como un texto, cuyos significados fueron modificados por el poder civil con el objetivo de sustituirlos por aquellos que legitimaran su carácter de autoridad única y suprema con base en un proyecto de sociedad laicizada. Se puntualiza en lo relativo a los usos y destrucción de los edificios religiosos, las alteraciones de la vida religiosa en su entorno, la renovación de la nomenclatura urbana y la elaboración de discursos dirigidos a la opinión pública local para debilitar la influencia de las instituciones eclesiásticas entre la población.

*Profesor-investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia (Centro INAH-Puebla). Maestro en historia del catolicismo por la Universidad Pontificia de México. Licenciado y maestro en historia en la Universidad Autónoma de Puebla. Catedrático del Colegio de Historia de la FFyL de la UAP. Sus líneas de investigación y publicaciones giran en torno a la historia del catolicismo (institución y práctica religiosa) en la ciudad de Puebla, siglos XVI al XIX. Ha coordinado y publicado trabajos de catalogación e investigación en diversos archivos históricos de Puebla y en la Biblioteca Palafoxiana.

Este proceso de 78 años pone de manifiesto un movimiento pendular en la elaboración del discurso del poder civil, que fue desde la acusación contra la jerarquía hasta la pretendida campaña de desfanatización posrevolucionaria y la enunciación de las más hilarantes calumnias anticatólicas de un régimen que buscaba congraciarse con el jefe máximo. Las particularidades de la ciudad en este contexto de la secularización permiten ver los retornos, las radicalizaciones, las tibiezas y las alianzas que entre la jerarquía eclesiástica y el poder político local tuvieron lugar; dichos matices pasan por el reacomodo y la recomposición de la oligarquía local.

Tiempo y espacio

Se trata de una aproximación a las circunstancias históricas ocurridas en la ciudad de Puebla de los Ángeles (de Zaragoza, si referimos a esta laicización de las nominaciones urbanas), en un periodo que va de 1856 a 1934. Dichos cortes cronológicos refieren la intervención de los bienes eclesiásticos de la diócesis de Puebla (decretada el 31 de marzo de 1856) y el proceso de incautación de bienes de la Iglesia (incluso la exclaustración de los conventos femeninos) bajo el régimen del gobernador Mijares Palencia, último choque entre las autoridades estatales y la Iglesia poblana.

Tema y presupuestos teóricos

Diversos análisis explican los aspectos centrales en el proceso de construcción del Estado laico, el cual al esgrimirse como un poder cuyo fundamento principal radica en la soberanía popular se despojó de la legitimidad religiosa y dio los pasos necesarios hacia un proceso de desacralización de la legitimidad política. Las formas materiales de dicha desacralización condujeron a la conformación de una religión cívica que se expresó verbal y plásticamente en el culto a los héroes, la formación del altar de la patria, etcétera. Una religión civil tiende a ser

(al menos como arquetipo) un proyecto de santificación de una entidad secular –el contrato social, la nación, la patria–, mismo que se convoca como fundamento, con el objetivo de interiorizar un credo mínimo que pueda reafirmar las relaciones sociales o de consenso, propuestas y controladas por el Estado.[1]

Al mismo tiempo se produce una disociación institucional entre la Iglesia y las instituciones cívicas emergentes promovidas por el Estado liberal, por la cual la religión se convierte en una opción facultativa, provocando para ésta una ausencia de legitimidad social institucional que la reemplaza como instancia de socialización. También hay una disociación entre "religiosidad" y jerarquía eclesiástica, promovida por el discurso del poder político que favoreció un proceso de individualización de la religión acompañada de la idea de la "utilidad social de la religión", donde se le considera cada vez menos como una expresión de la Verdad que como una necesidad social.[2] Así, para el respeto del buen orden de la sociedad resultaban indispensables la religión y la moral, y por lo tanto el respeto al culto público.

La desacralización, ¿es una forma de anticlericalismo o de laicización? El punto tiene importancia porque utilizamos la expresión desacralización y no secularización o laicización. Al analizar el proceso de evolución semántica de la palabra laicidad y laico, vemos que los significados han estado determinados, en cierta medida, por la lucha contra el "espíritu clerical", lo que Buisson caracterizaba como la pretensión de una minoría a dominar a la mayoría en nombre de la religión, de modo que el espíritu laico involucraría a la masa, el conjunto de aspiraciones de todo el pueblo: el espíritu democrático y popular.[3]

Según esto, bien cabría el término de laicización de espacios, sin embargo el carácter religioso de los templos y conventos (con sus derredores), que dieron nombre a numerosas calles de la ciudad y

[1]Fernando Catroga, *Entre deuses e césares. Secularização, laicidade e religão civil*, Coimbra, Almedina, 2006, pp. 136-138.

[2]Jean Baubérot, *Historia de la laicidad francesa*, México, El Colegio Mexiquense, 2005, p. 26.

[3]Fernando Catroga, *op. cit.,* pp. 297-304. Sobre los conceptos de "clericalismo" y "anticlericalismo", véase Joan Bada, *Clericalismo y anticlericalismo*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

cuyos ritos extramuros conformaron circuitos religiosos por más de 300 años, creando referentes simbólicos en la sociedad, rebasa las pretensiones de poder del clero y se instala en un código aceptado por todos los miembros de la sociedad, aun por aquellos que pugnan por la visión de una sociedad que en lo público se despoje de los signos religiosos. Se trata del carácter sagrado de los recintos, el cual se extiende alrededor y a los espacios que involucra en los momentos cultuales. Este orden de cosas es el que se trastoca y es el que nos interesa señalar, de ahí que lo caractericemos como desacralización. El espacio sagrado tiene un valor existencial para el *homo religiosus*, pues determina un punto fijo de orientación ritual, por lo tanto el espacio no es homogéneo ni neutro. El templo santifica el espacio y goza de una existencia espiritual. Sin embargo, aún el hombre profano no erradica del todo ciertos comportamientos en razón de una valoración religiosa del mundo.[4]

Estos espacios sacralizados se analizan desde la perspectiva de que contribuyen a la enunciación de las partes de la ciudad, la jerarquizan y ordenan semánticamente. Incluso determinan los usos y andares de la población, como señala Michel de Certeau, "El andar obedece en efecto a tropismos semánticos …"[5] A partir de los nombramientos a calles y plazas en función de los recintos sagrados, éstos se constituyen en nudos simbolizadores entre prácticas espaciales y prácticas significantes, designando lo que "autoriza" las apropiaciones espaciales. Bajo el proceso de secularización estos elementos fueron sometidos a trastocamientos y desplazamientos.[6]

Se habla de discurso anticatólico por el corolario que tuvo la política del gobernador Mijares Palencia, entre 1933 y 1935, en torno a la campaña de desfanatización, la cual no se dirigió sólo contra la jerarquía católica sino contra el catolicismo. Durante el periodo estudiado se transitó de un discurso anticlerical hasta la beligerancia anticatólica de 1934.

[4]Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 21-23, 48-49.

[5]Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. 1, Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana/ITESO/CEMCA, 1996, p. 116.

[6]*Ibid.*, pp. 106-107, 118.

Variaciones de los discursos enfrentados

El 22 de enero de 1856 Antonio de Haro y Tamariz entró triunfante a Puebla de los Ángeles al frente de las fuerzas conservadoras pronunciándose contra el gobierno liberal de México. Comenzaba así en la ciudad de Puebla el periodo álgido de la lucha entre liberales y conservadores, conflicto al que fue arrastrada la Iglesia poblana.[7]

La otrora nobilísima ciudad de Puebla de los Ángeles poco había cambiado su fisonomía durante la primera mitad del siglo XIX, muchos patrones de la vida colonial subsistían en su espíritu y tradiciones. La también llamada Roma mexicana albergaba a cerca de setenta mil habitantes y hacia 1854 el viajero francés Ernest de Vigneaux detuvo su atención en la impronta religiosa y escribió:

> Conservóse en su primitiva pureza aquella fe que enriquecía la iglesia y hacía de toda la ciudad una propiedad de corporaciones religiosas. Puebla vino a ser la rival de la Meca. El extranjero, cualquiera que fuese su religión, estaba allí en peligro; ahora los tiempos han cambiado mucho y el extranjero está seguro en Puebla. Con todo eso, es prudente que recuerde el proverbio de los antiguos: No se debe decir nada de los lobos en Lycopolis.[8]

Desde 1855 varios acontecimientos alrededor del Plan de Ayutla venían inquietando al departamento de Puebla y a su capital. El 11 de diciembre la tensión aumentó cuando algunos grupos lanzando vivas a la religión repicaron las campanas de catedral durante varias horas, azuzados por el oficial de caballería Francisco Gaitán con apoyo de algunos sacerdotes de la ciudad.[9] Al día siguiente estalló una sublevación con el llamado Plan de Zacapoaxtla promulgado por el cura de esa población, Francisco de Paula Ortega y García, el cual encontró eco en

[7]Un documentado y preciso estudio de este personaje en Jan Bazant, *Antonio de Haro y Tamariz y sus aventuras políticas (1811-1869)*, México, El Colegio de México, 1985.

[8]Ignacio Ibarra Mazari, *Crónicas de Puebla de los Ángeles, según testimonios de algunos viajeros que la visitaron entre los años 1540-1960*, México, Gobierno del Estado de Puebla, 1990, p. 239.

[9]José de Mendizábal Tamborrel, *op. cit.,* Guy P. Thomson, "La contrarreforma en Puebla, 1854-1886", en William Foster *et al.*, *El conservadurismo en México en el siglo XIX (1810-1910)*, UAP/Secretaría de Cultura de Puebla/ University of Saint Andrews, 1999, p. 249.

varios puntos de la sierra norte.[10] Haro se unió a la revuelta serrana, puso sitio a Puebla y la tomó el 22 de enero de 1856. El gobierno de Haro resistió dos meses gracias a los préstamos forzosos que impuso al clero y a los comerciantes.[11] El ejército federal marchó sobre Puebla y tomó la ciudad el día 31 de marzo.[12]

Tomada la ciudad por el gobierno federal se culpó al clero de haber propiciado la sublevación y en particular al obispo Labastida y Dávalos. La represión sobre la Iglesia fue inmediata y fulminante, se decretó la intervención de los bienes eclesiásticos en toda la diócesis de Puebla y la expulsión del obispo. La acusación sobre Labastida y Dávalos fue infundada pues lejos de promover la rebelión recomendó la calma y había proclamado su lealtad al gobierno de Comonfort, aunque algunos miembros del clero, como el canónigo Francisco Javier Miranda, sí habían estado involucrados en la conspiración.[13] La decisión de Comonfort para intervenir los bienes eclesiásticos en el obispado, sin mayor averiguación, se manifestó mediante un decreto expedido el 31 de marzo de 1856:[14]

> Que el primer deber del gobierno es evitar a toda costa que la Nación vuelva a sufrir los estragos de la guerra civil. Que à la que acaba de terminar y ha causado à la República tantas calamidades se ha pretendido dar el carácter de una guerra religiosa: Que la opinión pública acusa al Clero de Puebla de haber fomentado esa guerra, por cuantos medios han estado a su alcance: Que hay datos para creer que una parte considerable de los bienes eclesiasticos se han invertido en fomentar la sublevación.

Una vez señalado el "culpable" de la revuelta da paso a una definición del carácter del poder del Estado liberal:

> Considerando igualmente que cuando se dejan estraviar por un espiritu de sedicion las clases de la sociedad que ejercen en ella por sus riquezas

[10]José de Mendizábal Tamborrel, *op. cit.,* Guy P. Thomson, *op. cit.,* p. 249.

[11]Jan Bazant, *Los bienes de la Iglesia en México 1856-1875*, México, El Colegio de México, 1977. p. 44.

[12]José de Mendizábal Tamborrel, *op. cit.*

[13]Guy P. Thomson, *op. cit.,* p. 250.

[14]Archivo Del Ayuntamiento de Puebla [en adelante AAP], *Leyes y Decretos*, t. 17a, f. 167, bando de Francisco Ibarra del 1 de abril de 1856.

una grande influencia, no se les puede reprimir sino por medidas de *alta política*, pues de no ser así ellas eludirían toda justicia y se sobrepondrian a toda autoridad. Considerando, en fin, que para consolidar la paz y el orden público es necesario hacer conocer à dichas clases que hay un gobierno justo y enérgico, al que deben sumisión, respeto y obediencia.[15]

La solución de "alta política" para Comonfort fue la intervención de los bienes de la Iglesia angelopolitana.[16] Este discurso construyó un argumento que señaló a la jerarquía eclesiástica como culpable, pero –siguiendo el decreto– no es el poder político el que acusaba a la Iglesia, era la "opinión pública" y por lo tanto la sociedad agraviada debía recibir la protección de un gobierno a quien todos deben sumisión y respeto, por ello la Iglesia debe "redimir" dicha culpa mediante una indemnización.[17]

El Obispo Labastida y Dávalos protestó inútilmente por la intervención, y respecto a la acusación de que había proporcionado dinero para la sublevación de Haro dijo que había sido por vía de préstamo como a todos los demás gobiernos y no en su carácter de revolucionario.[18] Este hecho abrió la puerta al choque entre la Iglesia poblana y las autoridades locales y el camino a un largo periodo de encuentros y desencuentros. Poco después de la intervención fue promulgada la ley de desamortización y en Puebla ocurrió lo mismo que en las demás ciudades del país.[19] Como el gobierno conservador se instaló pronto en

[15]*Ibid.,* las cursivas son mías.

[16]AAP, *Leyes y Decretos*, t. 17a, f. 166, bando de Francisco Ibarra del 1 de abril de 1856.

[17]Antonio Carrión, *Historia de la ciudad de Puebla de los Ángeles*, Puebla, Cajica, t. II, p. 341. En esta observación consideramos la importancia que fue adquiriendo la "opinión pública" durante el siglo XIX, la cual se instaló como parámetro de valoración de los actos de los miembros de la comunidad. Véase Annick Lampérière, "República y publicad a finales del antiguo régimen (Nueva España)", en Françios-Xavier Guerra, Annick Lampérière *et al.*, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, México, CFEMCA/ FCE, 1998, pp. 55-80.

[18]Citado por José Gutiérrez Casillas, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1993, p. 301.

[19]Sobre el particular. Véase Jan Bazant, *Los bienes de la Iglesia*..., *op. cit*. Véase Francisco Javier Cervantes Bello, "De la impiedad y la usura. Los capitales eclesiásticos y el crédito en Puebla (1825-1863)", tesis de doctorado, México, El Colegio de México, 1993. María del Carmen Labastida Claudio, "Un clero rico de escasos fondos: La intervención y desamortización de los

Puebla, las Leyes de Reforma quedaron sin efecto hasta que los liberales tomaron la ciudad en 1861.

El obispo de Puebla emitió desde el destierro diversos documentos contra las disposiciones del gobierno liberal. Meses después el gobernador de la mitra, Francisco Irigoyen, adoptó una actitud menos beligerante y más cauta, instando a los vicarios a predicar más en un sentido espiritual que político.[20] Interesa puntualizar el nivel del discurso que sobre estas materias existía entre los actores políticos poblanos. Es aquí donde se visualiza el carácter pendular de la clase política local y el discurso anticlerical.

Ese mismo 1856, en la celebración de la fiesta por la independencia de México, todavía se contempló la asistencia de las más altas autoridades locales a la misa y *Te Deum* mientras que se hacían las salvas de artillería.[21] Como síntoma de cambio, en 1861 se promulgó la Constitución del Estado de Puebla, para ponerse a tono con la federal de 1857, pero a diferencia de ésta, el inicio no menciona a Dios, sino que de inmediato subraya la soberanía popular como ente generador de dicha constitución. Era el año en que los liberales habían recuperado Puebla después de tres años de ocupación conservadora, y en el que declararon a Melchor Ocampo y Miguel Lerdo de Tejada como "beneméritos del Estado en grado heroico".[22] La ofensiva liberal contra el clero poblano se dejó sentir a través de la prensa y la difusión de libros y propaganda anticlerical. Ese año el gobernador de la mitra emitió una carta pastoral en la cual hizo un recuento de los problemas que había enfrentado la Iglesia y exhortaba a los católicos a no hacer caso de la impiedad y herejías reproducidas por la prensa y permanecer fieles hasta el martirio.[23]

---

bienes eclesiásticos de la ciudad de Puebla (1856)", Puebla, tesis de maestría, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005.

[20]Archivo General de la Nación [en adelante AGN], *Justicia eclesiástica*, vol. 183, fs. 426-437.

[21]AAP, *Leyes y Decretos*, t. 17a, f. 271, bando del programa de las fiestas de la independencia.

[22]AAP, *Leyes y Decretos*, t. 22, fs. 79 y 85, bandos del 10 y 23 de junio de 1861.

[23]Archivo del Venerable Cabildo Metropolitano de Puebla, *Cartas y edictos pastorales 1825-1929*, Carta pastoral que el Gobernador de la Mitra dirige a sus diocesanos, 22 de abril de 1861.

En 1870, a raíz de una discusión acerca de la pertinencia de pagar el sueldo de dos capellanes para el Hospital General del estado con recursos estatales, uno de los diputados llamó la atención para que el resolutivo no pareciera "cierto espíritu de reacción en sentido clerical". Otros diputados espetaron que aprobarlo significaba transgredir las Leyes de Reforma y dar cabida a los ataques que el clero había hecho a dichas leyes ejerciendo su influencia sobre la población. El diputado Manuel Flores insistió señalando que a los hospitales iba la gente en busca de la salud del cuerpo y del alma, y no aprobar el pago de capellanes generaría el establecimiento de hospitales católicos nulificando los del gobierno, como había sucedido con las instituciones de enseñanza.[24]

Cuatro años más tarde una inconformidad por la publicación de la historia de los papas en el *Periódico Oficial* del estado, llevó al diputado Modesto Martínez a afirmar en el Congreso local que se trataba de algo inconstitucional porque el gobierno no tenía ninguna religión, expresión que una semana después volcó en: "Debo decir que el gobierno no es ateo y tiene religión, puesto que hay Dios".[25] He aquí las formas mudables de la percepción y del discurso de la clase política poblana en materia de religión, donde las convicciones personales se iban evidenciando con mayor franqueza conforme avanzaba la política conciliatoria local que aplicó el gobernador Romero Vargas.

Mudanzas en el patrimonio inmueble eclesiástico

El siglo XIX fue un periodo trágico para el patrimonio eclesiástico. Muchos edificios religiosos fueron demolidos; retablos, pinturas y esculturas sirvieron de pasto al fuego de los excesos ideológicos; bibliotecas y archivos desaparecieron o fueron saqueados. Los templos y conventos, hospitales y asilos no sólo sufrieron daños por la mano intencionada

[24]Alfredo García Galindo, "Práctica política y clientelismo. Las relaciones entre los poderes ejecutivo y legislativo en Puebla durante la república restaurada", tesis de maestría en historia, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2004, pp. 158-160.

[25]*Ibid.*, pp. 160-161.

que deseaba desaparecer los vestigios visibles del supuesto enemigo, también las acciones bélicas afectaron terriblemente a la arquitectura religiosa.

En Puebla los edificios religiosos adquirieron un carácter militar cuando la ciudad hizo frente a desórdenes sociales o situaciones de guerra. Desde fines del siglo XVIII y durante la primera mitad del XIX, diversos edificios religiosos se sustrajeron de sus funciones (culturales, educativas o asistenciales) para destinarlos a usos militares.[26] La inestable situación del siglo XIX y los enfrentamientos entre liberales y conservadores, así como las invasiones extranjeras, hicieron que los edificios religiosos fuesen utilizados como fuertes militares, convirtiéndolos en blanco obligado de la refriega.

En los acontecimientos de 1856 los templos y conventos se utilizaron como puntos estratégicos y llevaron la peor parte; la lucha fue tenaz en los conventos de El Carmen y San Francisco; los templos de Santiago, San Francisco Xavier, Nuestra Señora de la Luz, el Santo Ángel y Espíritu Santo fueron los primeros en caer. El 12 de marzo el coronel Agustín Alcerra ocupó el templo de San José y los conventos de San Juan de Dios, Santa Mónica y Santa Rosa;[27] y prendieron fuego al convento de San Cosme y San Damián (La Merced), donde se había refugiado la gente de Haro. Derrotada la sublevación de Antonio de Haro y recuperada la ciudad para los liberales, el resentimiento se enderezó hacia los inmuebles. Empezaron por la destrucción del convento de Santo Domingo el 18 de septiembre de 1856 –muy al estilo liberal de la época–, abriendo un paso que unió la cuadra de la calle del Estanco de Mujeres con la de los Gallos. A decir de Mendizábal se derribó la hermosa capilla del Capítulo, decorada con estilo artístico similar al de la capilla del Rosario, la cual tenía pinturas y reliquias con un valor estimado en cuarenta mil pesos.[28]

[26]Sobre este periodo puede verse Francisco Javier Cervantes Bello, “Estado bélico, Iglesia y mundo urbano en Puebla, 1780-1856”, en Alicia Tecuanhuey Sandoval (coord.), *Clérigos, políticos y política. Las relaciones Iglesia y Estado en Puebla, siglos XIX y XX*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002, pp. 95-97.

[27]Antonio Carrión, *op. cit.*, t. II, pp. 324-325.

[28]José de Mendizábal Tamborrel, *op. cit.*, año de 1856.

> Varias calles quedaron en estado muy deplorable, especialmente las del costado de La Merced, San Luis, la Concordia, Sola, Pila de San Cayetano, Hospitalito y otras. En la esquina de San Cristóbal estaba obstruido el paso por los escombros de las torres, pues vino al suelo la del sur y parte de la del norte; las esquilas y campanas se medio divisaban enterradas en el suelo...[29]

En 1862, repelida la intentona francesa de tomar Puebla, los preparativos para fortificar la ciudad se redoblaron y así los templos se convirtieron en los fuertes destinados a la protección de Puebla, algunos de ellos sacrificados para favorecer a la arquitectura militar. En agosto quedaron casi concluidas las fortificaciones del cerro de Guadalupe, para ello fue demolido el templo que constaba de tres naves; en el cerro de Loreto echaron abajo las torres de la iglesia.

Durante 1862 y 1863, a consecuencia de las Leyes de Reforma se cerraron muchas iglesias en Puebla y otras se demolieron. Entre éstas últimas están San Sebastián, la capilla de San Diego, San Antonio de los Coleros, capilla del Cordón y capilla de la Tercera Estación, La Cruz del Milagro; la capilla de San Lázaro, cerca de Santa Ana. Además a partir de esa fecha quedaron sin culto Santa Rita, en la calle de San Agustín; la Misericordia y la de la Tercer Orden de San Francisco. En el caso de San Javier, Nuestra Señora de Loreto, el Cirineo y la iglesia antigua de la Soledad, estaban sin culto desde hacía varios años. Otros templos se cerraron y después se abrieron en tiempos del Imperio, como Santa Teresa y Santo Domingo, que se habían convertido en caballerizas de las tropas, y La Merced, cuyos religiosos se refugiaron en Santa Rosa. También volvieron a funcionar Santa Catalina, Santa Inés, la Concepción, Santa Clara, los Gozos, San Juan de Letrán y Belén.[30] En marzo de 1863 Ortega dispuso que se cerrara la iglesia de San Pedro y sólo quedara como capilla del hospital.

El 10 de diciembre fue ordenada la exclaustración de todas las religiosas, de modo que la noche de navidad de 1862, por orden del general González Ortega, sacaron a todas las monjas de Puebla de sus

[29] *Idem.*
[30] *Ibid.*, año de 1862.

respectivos conventos.[31] Al día siguiente apareció un bando en el cual Ortega decretaba que la jefatura de Hacienda valuaría inmediatamente los conventos y se procedería a su lotificación para rematarlos con base a una postura de 5 por ciento.[32] Los edificios conventuales se destinarían para hospitales militares del Ejército de Oriente y una vez pasada la contingencia se dividirían en lotes para rematarse y los recursos aplicarlos a los inválidos y familias del mismo ejército.[33]

Poco después iniciaron las hostilidades entre las tropas francesas y las mexicanas; los templos constituidos como fuertes hubieron de resistir el cañoneo sobre la ciudad y fueron gravemente afectados. El ejército nacional al perder el punto del hospicio demolió a cañonazos el edificio (que fue el antiguo colegio jesuita de San Ildefonso). El 4 de abril, sábado de Gloria, se incendió el interior del templo de San Agustín que fue arrasado; según unos, este incendio se debió a las "bombas y granadas" de los franceses, la voz pública lo atribuyó a los juaristas, por temor de perderlo. El ejército francés y austriaco se sirvió de los templos y conventos lejos de rehabilitarlos para el culto divino. El médico austriaco Schmidtlein, en 1865, hace referencia al uso que se hacía de edificios religiosos:

> Nuestro hospital era antes un convento de monjas; el cuartel de húsares era uno de monjes, y el cuartel de San Francisco también fue convento. Uno de mis conocidos vive efectivamente en una pequeña capilla; el púlpito es su escritorio y duerme donde antes estaba el órgano. Algunas iglesias han sido convertidas en cuadras, y así podría seguir enumerando muchos ejemplos más.[34]

En abril de 1863 los franceses tomaron la ciudad y a los pocos días volvieron a entrar a sus conventos algunas monjas, pero siete de los conventos, unos por vendidos y otros por deteriorados, no estaban en disposición de ser habitados, y por lo mismo las monjas de distintas

[31] *Idem.*

[32] AAP, *Leyes y Decretos,* t. 24, f. 132, bando de Jesús G. Ortega del 26 de diciembre de 1862.

[33] AAP, *Leyes y Decretos,* t. 24, f. 133, bando de Jesús G. Ortega del 2 de enero de 1863.

[34] *Ibid*, p. 38.

órdenes tuvieron que distribuirse en los conventos útiles, además que algunos fueron ocupados por el ejército imperial.[35] Cuando cayó el segundo imperio los edificios eclesiásticos de la ciudad presentaban condiciones de verdadera ruina. Instaurada la república federal se ejecutaron las leyes sobre los bienes eclesiásticos, aunque gran parte de los conventos que no desaparecieron fueron reducidos físicamente a un área mínima y en algunos casos sólo quedaron los templos. Las áreas cercenadas a los conventos fueron lotificadas y rematadas al mejor postor. Ejemplo de esto fue el convento de la orden de La Merced, del cual el ayuntamiento reconoció en 1872

> Que el convento en cuestion se encuentra en un verdadero estado de ruina. Que los lotes que iban á repartir son porciones de terreno con algunas paredes en su mayor parte desplomadas y derruídas […] pues la cantidad de escombro que hay por todas las partes del edificio es considerable.[36]

A diferencia de lo que ocurrió en la ciudad de México, los conventos femeninos no fueron demolidos en su totalidad, pero grandes extensiones de los inmuebles fueron lotificados y rematados y sólo se conservaron áreas del convento que permitieron el regreso de las monjas.[37] En el caso del convento de las mercedarias, éste sí desapareció como monasterio. La exclaustración trajo consigo la desaparición de los establecimientos educativos y asistenciales atendidos por religiosas. En abril de 1867 el gobernador Rafael García decretó el mecanismo para reclamar los lotes de los conventos que habían sido ocupados por el ejército invasor o que habían sido reutilizados por las religiosas.[38]

Los templos que se convirtieron en fuertes fueron designados emblemáticamente con membretes que aducían el carácter laico del Estado. La denominación de los edificios resulta interesante. Los edificios eclesiásticos se conceptualizaron como puntos para la defensa

[35]José de Mendizábal Tamborrel, *op. cit.*

[36]AAP, *Libro de Cabildo,* t. 138, f. 85 v. Sesión del 19 de abril de 1872; y fs. 113-114. Sesión del 8 de junio de 1872.

[37]La lista con datas de las destrucciones conventuales en México puede verse en José Gutiérrez Casillas, *op. cit.*, pp. 330-331.

[38]AAP, *Leyes y Decretos,* t. 28, f. 11, bando de Rafael J. García del 12 de abril de 1867.

de la ciudad, pero sobre todo de un régimen liberal, anticlerical y que estaba construyendo el santoral cívico que serviría de modelo a la nación que se pretendía formar. Estas sustituciones son fiel ejemplo de esa estrategia ideológica por parte de los liberales. Observemos cómo se prefiguran ciertos paradigmas civiles en lugar de la tradición católica. Los fuertes exteriores de la ciudad eran: Nuestra Señora de Loreto (5 de Mayo), Nuestra Señora de Guadalupe (se respetó el mismo nombre), la Misericordia (Independencia), Nuestra Señora de los Remedios (Zaragoza), San Francisco Totimehuacán (Ingenieros), Nuestra Señora del Carmen (Hidalgo), el Parral (Morelos), San Francisco Javier (Iturbide) y Santa Ana (Reforma).

Campanas y campanarios

La campana y el campanario tienen un simbolismo moralizador e integrador en torno a la fe en su aspecto cultural y doctrinal, pues fueron asimilados a los predicadores que advertían e instruían a los hombres. La torre tiene un simbolismo ascencional y la campana en particular un carácter sacro que le viene por el ritual de su bendición y el papel que desempeña en la liturgia cristiana, rebasando un rasgo meramente utilitario. Cada campana tiene un nombre, por lo tanto una advocación específica e incluso se les graban algunas fórmulas de conjuro por la función que guardan en el conjunto del campanario, al cual se añade el gallo y la cruz que rematan la torre.[39] Chateaubriand se refería a las campanas como instrumentos que guardaban mil relaciones secretas con cada individuo y con las sociedades, capaces de excitar a la piedad o al terror, una forma de comunicación de la sociedad cristiana con la divinidad y de congregar al hombre en torno a ésta.[40]

[39]Jean Hani, *El simbolismo del templo cristiano*, Barcelona, José J. de Olañeta editor, 2000 (Sophia Perennis, 5), pp. 63-67.

[40]F. A. de Chateaubriand, *El genio del cristianismo*, trad. Manuel M. Flamant, Madrid, Imprenta de Gaspar y Roig, 1853, p. 138.

En 1861, cundo los liberales volvieron al poder en Puebla, el 9 de septiembre amanecieron tiradas las campanas de los templos de San Juan de Dios, San José, San Juan de Letrán y otros. En los días siguientes bajaron las de casi todos los templos, con excepción de las de catedral, San Agustín, San Francisco, el Espíritu Santo, Santo Domingo, el Carmen, Corazón de Jesús, Santa Mónica y algunos otros conventos de monjas. Sólo dejaron tres en San Cristóbal y la mayor de San Jerónimo, La Merced y los Remedios.[41] En enero de 1863 se trató de establecer en Puebla una casa de moneda para fundir todas las campanas. A principios de ese año bajaron las de San Agustín, que eran 17, las de San Francisco que sumaban 10 o 12, las de Santo Domingo en número de seis o siete y las del Espíritu Santo que eran seis; sólo dejaron la mayor en los tres primeros.

Posteriormente se emitieron instrucciones restringiendo el uso de las campanas, las horas, formas y circunstancias en que debían tañerse. Bajo la república restaurada, el 6 de abril de 1867 se prohibió el uso de campanas en la ciudad y en mayo de 1869 se expidió el Reglamento de Campanas en Puebla, por el cual desde ese día no se volvió a dar el toque de Ánimas en los templos, con excepción de catedral y San Agustín.[42]

Todas les prescripciones acerca de los días de guardar y el compás del tiempo en torno al ciclo litúrgico tuvieron un impacto decisivo en la vida social y económica de los angelopolitanos. Esos tiempos y ritmos estaban regulados por el toque de campanas que sacralizaba el tiempo, señalando las obligaciones de todo buen cristiano, sentaba y definía los ritmos de las actividades cotidianas en función del tiempo y ritmo del culto divino.

> La ciudad se encuentra repleta de iglesias y conventos; desde el amanecer hasta altas horas de la noche se escucha el redoble de las campanas; aquí todo reviste el carácter de una adusta ciudad católica. Los sombreros de sus habitantes siempre se encuentran en movimiento ininterrumpido [...] lo mismo hacen incluso cuando las campanas llaman a oración. Se calcu-

[41]José de Mendizábal Tamborrel, *op. cit.*, año de 1861.
[42]*Ibid.*, años de 1863 y 1867.

la que cada habitante que pasa ocho horas diarias en la calle, aun en los días de trabajo, desguarnece su cabeza cuando menos unas 240 veces; en caso de tratarse de un día festivo, este número asciende al doble.[43]

Para el régimen liberal resultaba indispensable sustituir este esquema por aquel que remitiera la organización del tiempo bajo la directriz del poder civil; así llegaron los relojes a los palacios municipales. El tiempo religioso cobró sustento en las aspiraciones de trascendencia del individuo y de forma complementaria daba satisfacción a las necesidades vitales del ser humano. Con el proceso de secularización las necesidades vitales del hombre fueron sustituidas. Se trata de un tiempo reificado, como lo define Walter Benjamin, se transformó en una categoría de la relación social homogeneizándose de tal manera que se olvidaron las formas anteriores de organizar el tiempo.[44]

La ciudad, las calles y plazas cambian de nombre

Como consecuencia de la impronta que el régimen liberal deseaba imprimir en la ciudad de Puebla, ocurrió una serie de cambios en la nominación de los espacios urbanos. La independencia propició el cambio de algunas calles, aquellas que tenían el carácter de calles reales se transformaron en calles imperiales y posteriormente se rebautizaron como calles nacionales. La calle de España cambió su nombre por América.[45]

Pero fue con la reforma como los significados urbanos se vieron trastocados deliberadamente y en una proporción muy alta, de modo que las referencias a los centros de poder religioso dieron paso a los héroes liberales de las batallas libradas a partir de la segunda mitad del siglo XIX. En la nomenclatura poblana la presencia de la referencia religiosa

[43] *México en 1863, testimonios germanos sobre la intervención francesa*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974 (Sepsetentas, 146), pp. 147-148.

[44] Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Madrid, VISOR, 1995, p. 255.

[45] Hugo Leicht, *Las calles de Puebla*, Puebla, Junta de Mejoramiento Moral, Cívico y Material del Municipio de Puebla, 1992, p. xxxi.

era avasalladora, expresión tangible de la acción del poder de la Iglesia y expresión del estilo de vida de la ciudad.[46] Es decir, toda la tradición de un proyecto que nació y se consolidó en el siglo XVI se volcó hacia la manera de nombrar los espacios de la angelópolis. Esta tradición fue trastocada por nuevos nombres, nuevos significados y otro proyecto social. Como parte de la desintegración de los grandes conventos angelopolitanos se formaron nuevas calles, las cuales exhiben "…un resquebrajamiento en la estructura social […] la posibilidad de crear un modelo social más civil, más laico y por ende menos religioso, lo cual buscaba transformar, en alguna medida, las sensibilidades de las personas, es decir, los estilos de vida de los habitantes de la ciudad".[47]

Varias calles mudaron sus nombres adquiriendo el de los próceres del movimiento liberal, como la calle del Costado de Santo Domingo por Mariano Arista.[48] Para no hacer prolija lista de modificaciones, podemos enunciar el recorrido que hizo Porfirio Díaz en 1896 al inaugurar en Puebla los monumentos a los generales Bravo y Zaragoza:

> …se reunirá las comitivas para luego acompañar al presidente en el siguiente recorrido: calles Victoria, Lafragua, Portal de Iturbide, Zaragoza, Cholula, Francisco Cravioto, Hospicio, Guadalupe y el Paseo Bravo hasta el sitio donde se verificará la inauguración de la estatua del general Bravo. Luego se dirigirá a colocar la primera piedra del monumento consagrado a la Independencia en la Plazuela de Guadalupe.[49]

Es decir, los nombres de referentes religiosos prácticamente han desaparecido. La vocación social de las plazas también fue sustituida paulatinamente introduciendo nuevas formas de sociabilización y denominación. En 1878 se cambió el nombre de la Plazuela de San José por el de Zaragoza, en 1885 la de San Luis cambió por Jardín de

[46]Luis Rogelio Sánchez Velázquez, "Para todas las inteligencias. El proyecto de Acho, 1883-1917. Historia de la primera nomenclatura numérica para las calles de Puebla", tesis de maestría en historia, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2004, p. 36.

[47]*Ibid.,* p. 53. El autor llama a este proceso una actualización ideológica y rechaza que se trate de un cambio radical en el pensamiento de la comunidad.

[48]AAP, *Expedientes*, tomo 281, legajo 121, f. 76.

[49]*Puebla, textos de su historia*, México, Gobierno del Estado de Puebla/Instituto Mora/UAP, 1993, t. V, p. 109.

la Democracia, la del templo del Espíritu Santo se bautizó como Jardín de la Libertad,[50] la de San Pablo por Jardín de la Corregidora. El cambio más notable fue el del nombre de la ciudad: al fallecer el general Zaragoza, el 8 de septiembre de 1862, por disposición de Juárez el Congreso determinó que la ciudad dejara de llamarse Puebla de los Ángeles y cambiara al de Puebla de Zaragoza, decisión política que obedeció sólo al programa liberal.

Renacimiento de la cultura católica en Puebla

A fines del siglo XIX el catolicismo desarrolló formas de regeneración, sobrevivencia e intervención en la vida pública de México. Se formaron dos generaciones de católicos comunicados por una línea continua de actividad católica desde el triunfo de los liberales hasta después del fin del periodo bélico de la revolución mexicana.[51] Los católicos del periodo de "acción social" fueron una nueva generación cuya preocupación se concentró en los aspectos sociales tales como el pauperismo, la distribución de la riqueza y sobre todo las relaciones laborales. El detonante para el desarrollo del catolicismo social en México fue el anquilosamiento del régimen porfirista que demostraba incapacidad para solucionar los problemas sociales del país y ahondó la marginalidad de las clases pobres.[52]

En la ciudad de Puebla pueden visualizarse los resultados de este trabajo. Los establecimientos de asistencia social y educación, de impronta católica, eran numerosos y altamente reputados por la opinión pública. También algunas asociaciones de la oligarquía poblana no escondían su clara filiación religiosa. En medio de ese ambiente tuvo lugar un renacimiento de la cultura católica en Puebla de tal forma que en el umbral de los siglos XIX y XX existían centros de beneficencia social y enseñanza pertenecientes a la Iglesia.

[50]AAP, *Expedientes*, tomo 251, legajo 90, f. 138 y ss.

[51]Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, México, IIH-UNAM, 1981.

[52]José Miguel Romero de Solís, *El aguijón del Espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1895-1990)*, México, IMDOSOC, 1994, p. 89.

En Puebla se habían constituido la Liga Católica, un Círculo Católico y la Sociedad Católica. Por iniciativa del obispo Ibarra se fundaron nueve círculos católicos de obreros,[53] y apoyó que en 1903 el Primer Congreso Católico Nacional se realizara en Puebla. La cuestión educativa era fundamental para el arzobispo Ibarra y los primeros en ser apoyados por el prelado para establecerse en Puebla fueron los Hermanos de las Escuelas Cristianas. Una de las obras educativas de mayor envergadura fue la Universidad Católica Angelopolitana, inaugurada en 1907, la cual contaba con facultades de teología, filosofía, derecho canónico, jurisprudencia, medicina e ingeniería.

La persecución religiosa y la exacerbación anticatólica

La hostilidad del Estado hacia la Iglesia adquirió diversos matices en las regiones de México. En Puebla los años del conflicto cristero (1927-1929) no tuvieron los rasgos dramáticos del Bajío. Sin embargo, hubo varias incautaciones y se clausuraron violentamente las más importantes y prestigiadas instituciones católicas: el seminario, el Colegio jesuita y el Colegio de la Misericordia Cristiana.[54] La ciudad y el estado estuvieron sometidos a las percepciones personales de las autoridades políticas locales, que lo mismo fueron de la diplomática convivencia con la Iglesia, como el caso de Leónides Andrew Almazán hasta la feroz persecución de Mijares Palencia. El gobernador Claudio Tirado prohibió en 1926 que las escuelas particulares llevaran nombres de santos, celebraran ceremonias religiosas, participaran agrupaciones religiosas y tuvieran imágenes religiosas.[55]

Al pactarse los acuerdos entre la Iglesia y el gobierno mexicano las actividades del arzobispo Pedro Vera y Zuria adquirieron gran fuerza

[53]Octaviano Márquez y Toriz, *Monseñor Ibarra*, México, JUS, 1962 (México Heroico, 1), p. 105.

[54]Jesús Joel Peña Espinosa, "La catedral angelopolitana: sus autoridades y administradores durante el conflicto religioso, 1927-1929", en Alicia Tecuanhuey Sandoval (coord.), *op. cit.*, pp. 123-147.

[55]José Luis Sánchez Gavi, "La Iglesia en Puebla y el conflicto religioso. 1926-1934", tesis de licenciatura en historia, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1992.

merced a la complacencia del gobernador Andrew Almazán. Así, en 1931 volvieron las manifestaciones de culto por las calles en ocasión de la peregrinación a la Basílica de Guadalupe con motivo del cuarto centenario de las apariciones. El sucesor en el ejecutivo estatal, José Mijares Palencia, desarrolló una política diametralmente opuesta y se caracterizó por su beligerante anticlericalismo y anticatolicismo. Al iniciar 1934 anunció la aplicación de la campaña desfanatizadora y el establecimiento de la educación socialista. Después reglamentó el número de curas reduciéndolos a 23 por todo el estado, y prohibió la asistencia de los niños a los templos. Estas acciones recibieron el respaldo de la legislatura local, cuyo presidente –Gonzalo Bautista Castillo– hizo gala de su anticlericalismo.

Bajo el espíritu de esta febril política antieclesiástica, la mirada gubernamental se dirigió hacia los aún existentes conventos de religiosas. Era un secreto a voces la pervivencia de algunos conventos que, sorteando el embate liberal decimonónico, subsistían no sólo por la comunidad misma sino incluso en los inmuebles que por siglos habían albergado a esas comunidades de religiosas. Los conventos de la Inmaculada Concepción, Santa Catalina de Siena, Santa Mónica, Santa Ana, La Soledad y San José y Santa Rosa, con penurias y en la seudoclandestinidad trataban de continuar con su opción de vida religiosa. Algunos de estos conventos habían convertido parte de sus inmuebles en auténticas vecindades, de tal forma que a primera vista era muy difícil identificar la existencia de una comunidad religiosa en los patios interiores del edificio. Vale la pena traer a colación las palabras de Medel, quien escribió su obra sobre el convento de Santa Mónica muy pocos años después de la exclaustración y fue, en cierta forma, testigo al menos de oídas:

> Así las cosas, no obstante, las religiosas siguieron morando en sus conventos, pero temerosas de cualquier incidente que pudiera provocarse por parte del gobierno de tendencia de izquierda. Todo Puebla lo sabía, y todo Puebla lo callaba. Las principales familias de la sociedad angelopolitana, retraída y austera, orgullosa de su linaje y prosapia, de su alcurnia intachable, contribuían con no mezquinas sumas al sostenimiento de las monjitas acosadas por todas partes.....[56]

[56]José V. Medel M., *El convento de Santa Mónica,* Puebla, Editorial Puebla, 1940, pp. 141-143.

El primero de ellos en caer bajo la política persecutoria fue el convento de Santa Rosa. Las pesquisas sobre los conventos no fueron espontáneas, las formas indican la premeditación con que el gobierno actuó en todos estos casos. Acerca de Santa Rosa, desde el 13 de marzo comenzó a aparecer en la prensa noticias referentes a los objetos de valor que había en el templo de Santa Rosa y que estaban siendo confiscados por agentes de la Secretaría de Hacienda, quienes "descubrieron" una puerta secreta que comunicaba al convento de las religiosas, donde además de incautar ornamentos lograron hacerse de las escrituras de las propiedades del convento.[57]

La tarde del 23 de abril de 1934 llegaron agentes del gobierno federal al convento de Santa Catalina de Siena[58] y después de catear el inmueble ordenaron la expulsión de las religiosas, quienes se vieron obligadas a salir del monasterio en un lapso de 24 horas para refugiarse con particulares. Según la prensa, el valor de los objetos que las religiosas tuvieron que dejar en el convento ascendía a cerca de 300,000 pesos. El viernes 6 de junio salió en primera plana de un periódico la nota de que la Procuraduría de Justicia federal había activado varios procesos de nacionalización sobre bienes del clero en el estado de Puebla con estrictas instrucciones para actuar rápida y eficazmente en los juicios pendientes. Esta noticia generó alarma en la ciudad y permitió a algunas corporaciones religiosas tomar las mínimas prevenciones.[59]

Entre las fantasías oficiales y el discurso anticatólico

Los "argumentos" o "causas" que el gobierno federal y estatal esgrimieron en la intervención y confiscación de los bienes eclesiásticos sobrepasaron los límites de las argucias legales y, rayando en la paranoia, se tejieron relatos y fábulas fantasiosas que buscaban crear un ambiente adverso a la vida que existía en las comunidades de religiosas. La

[57] *La Opinión*, 13 de marzo de 1934 y 16 del mismo.

[58] Según los datos hemerográficos la intervención y clausura ocurrió el 24 de mayo de 1934. *La Opinión*, 25 de mayo de 1934.

[59] *La Opinión*, 6 de abril de 1934, 1a. plana.

estrategia discursiva del gobierno creó leyendas, que en no pocos casos trascendieron como si fuesen certezas. La prensa local, que sólo contaba con un periódico, mostrándose proclive a los regímenes en turno no dudó en hacer gala del amarillismo. Los titulares en primera plana y a ocho columnas son muy elocuentes: "Las joyas de Santa Rosa", "Valioso cargamento de incunables extraído del templo de Santa Rosa", "Cuantioso tesoro ha sido encontrado", "Tras un velo de misterio se ocultaban las mil combinaciones del viejo convento de Santa Mónica", "Toda una red de caminos secretos en Santa Mónica".

El análisis de este discurso pone de manifiesto diversos aspectos. En primer lugar una estrategia gubernamental encaminada a crear un ánimo adverso a las religiosas y favorable a la política anticlerical del Estado. Hablar de una supuesta inmensa riqueza por parte del clero permitía al lenguaje gubernamental hacer un contraste con su discurso demagógico en favor de las libertades y el progreso de los pueblos, sobre todo del pueblo pobre, como resultado de las ganancias del régimen revolucionario. La confusión en la que se propalaron estas versiones favoreció la rapiña de los funcionarios que intervenían en estos cateos, confiscaciones y clausuras al tiempo que aparecía como un gran golpe del gobierno popular revolucionario. La prensa ayudó no sólo con la sumisión absoluta a la política anticatólica reproduciendo las versiones oficiales, sino con la falta de inteligencia para dar a conocer la información haciendo aún mayor el fantaseo de los relatos e informes obtenidos en las diligencias.

Respecto a Santa Rosa hicieron circular la versión de que el capellán estaba traficando con los objetos de arte del templo, que los vendía a personas de Estados Unidos y que un presunto cómplice hizo la denuncia. Según la prensa, los agentes de gobierno haciendo estas pesquisas descubrieron la puerta secreta que comunicaba al convento y ahí hallaron objetos sumamente valiosos. Entre los objetos enlistados se habló de diademas hechas de perlas y diamantes, sandalias de oro macizo, una casulla recamada de perlas y bordada en oro.[60] Una semana después se acusó que ciertos particulares habían sustraído un

[60]*La Opinión*, 16 de marzo de 1934, 1a. plana

valiosísimo cargamento de libros antiguos de alto valor económico y que fueron llevados hasta la estación de ferrocarriles para sacarlos de la ciudad.[61]

En el caso del convento de Santa Mónica la imaginación rompió los límites. Los funcionarios oficiales señalaron que el asunto resultaba extraordinario pues entre las paredes de la casa se habían encontrado 2,500 onzas de oro cuyo valor ascendía a 22 millones de pesos y que este oro pertenecía al fondo de la sociedad anónima La Piedad, la cual tenía como objetivo realizar un negocio bancario. Además, dice el periódico, se aseguraron las escrituras de los bienes que se habían legado al convento de Santa Mónica. Pero esto es sólo el principio de la leyenda.Se aseguró que la distribución espacial del convento era un verdadero laberinto con miles de secretos, como ejemplo citemos textualmente lo que apareció en *La Opinión* el 21 de mayo:

> Abajo de la superficie de la tierra hay un templo edificado especialmente para servir de capilla secretamente, sin que pudieran advertirlo las personas ajenas al secreto. En la hoja de una puerta doble se oprime un botón eléctrico y en el acto se abre una entrada en el piso que conduce al templo subterráneo. La entrada a este santuario se hace así: en un cuadro en el que hay un tapete se paran hasta cuatro personas y al oprimirse el timbre, el tapete baja al fondo del santuario subterráneo y dando el tiempo para que las personas se separen del cuadro, sube nuevamente colocándose de tal modo que es imposible creer que es la parte principal de la combinación. Esta combinación sólo se ve en las películas de los barrios chinos, y como es lógico suponer es matemático el manejo, porque nunca falla.[62]

Según estas informaciones, era tal el secreto de la existencia del convento que ni siquiera los inquilinos de la vecindad se habían percatado de la presencia de las monjas. Al día siguiente la fantasía crecía azuzada por la retórica febril que afirmaba sobre los supuestos subterráneos del convento eran tan antiguos que ameritaban la intervención de los arqueólogos.

[61]*La Opinión*, 19 de mayo de 1934.
[62]*La Opinión*, 21 de mayo de 1934, 1a. plana.

Consideración final

A través de este rápido vistazo se ha hecho un acercamiento al proceso de secularización en la ciudad de Puebla. La alteración del proyecto primigenio, sacralizado desde el relato de la fundación de la ciudad, fue trastocado con la nueva denominación de los espacios urbanos, la desacralización de los inmuebles religiosos y el intento por modificar los referentes religiosos de la urbe. Esta pretensión por desacralizarlos desde la perspectiva católica se encaminó hacia re-significarlos en términos de la nueva religión cívica. Al mismo tiempo, las expresiones anticlericales, como se puede observar, estuvieron sometidas a los proyectos personales de la oligarquía local, con sus transformaciones y sus relaciones con el poder federal y la Iglesia misma. Resulta indispensable profundizar y ampliar los aspectos de análisis para obtener una radiografía más completa de este proceso.

*Dafne Cruz Porchini**

La hegemonía por las imágenes: la reacción eclesiástica a la producción visual anticlerical y jacobina (1934-1938)**

La contraofensiva visual católica

La Iglesia de la década de los treinta no estaba preparada del todo para una modernización de fondo debido en gran parte a sus divisiones internas. Por tal causa, y dentro de sus contradicciones, la cultura católica parecía estar sujeta a los cánones de la tradición y la ortodoxia. Para Martha Elena Negrete la cultura estuvo determinada por la reactivación del culto católico y esto se reflejó en la organización del Seminario Conciliar donde se estudiaba intensamente la teología, la filosofía, las escrituras y los dogmas.[1]

Un sector fuerte de la Iglesia tenía una agencia de publicidad llamada La Buena Prensa[2] –cuyo logotipo era el monograma del Sagrado

*Maestra en historia del arte por la Universidad Nacional Autónoma de México y curadora del Museo Nacional de Arte. Sus líneas de investigación son arte y política en México (1925-1940) y políticas culturales (1925-1940). Entre sus publicaciones destacan: *Jesús Guerrero Galván, el pintor clásico moderno*, Conaculta (2002); así como la coautoría *Los pinceles de la historia. La arqueología del régimen (1910-1955)*, y *Arte moderno de México. Colección Andrés Blaisten*. Cuenta con varios artículos en revistas especializadas, pertenece a varios proyectos de investigación y ha sido ponente en simposios internacionales.

**Este ensayo debe mucho a Renato González Mello, mi maestro, quien me ha enseñado a ver siempre el necesario reverso de la medalla. Extiendo mi más sincera gratitud al apoyo de Fausto Ramírez, Peter Krieger, Mireida Velázquez, Víctor León y César Manrique.

[1]Martha Elena Negrete, *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México 1930-1940*, *op. cit.*, p. 294.

[2]La editorial de la Buena Prensa aún tiene una filial al lado de la iglesia de la Sagrada Familia en la colonia Roma y siempre ha sido manejada por jesuitas.

Corazón– que hacía volantes, carteles y folletos sobre el comunismo, la masonería y el anticlericalismo. De esta agencia salieron las publicaciones *La Cruzada Eucarística*, revista infantil, y *El Mensajero del Sagrado Corazón,* órgano del Apostolado de la Oración, dirigido a todos los feligreses. Esta prensa católica cristera se consolidó y tuvo amplia difusión entre 1935 y 1938.

Joaquín Cardoso, director de ambas revistas, redactaba amplios editoriales –que denotan cierto romanticismo católico– sobre los diferentes medios de propaganda. En general, Cardoso reclamaba espacios para la Iglesia, vedados por los gobiernos anticlericales. Hay un particular apoyo a la industria del cinematógrafo:

> las películas tienen un influjo sobre las multitudes, ya que superan cualquier espectáculo y son la utilizadas por los bolcheviques impíos y sectarios…" El autor solicitaba la producción de películas "morales y sanas para así extender el reino de Jesucristo" y exhortó a sus lectores a aprovechar "este descubrimiento" con la creación de una empresa productora "genuinamente católica, para enseñar la doctrina casta y virtuosa…[3]

En septiembre de 1935 Cardoso reconoció la eficacia de la prensa escrita: "es un instrumento magnífico, el más poderoso de todos… Es inconcebible que nosotros, *poseedores de la verdad*, los discípulos de Jesucristo hayamos dejado en manos de nuestros enemigos ese instrumento tan poderoso... debeís tener la prensa con vosotros…" En cuanto a la propagación de la prensa con imágenes antirreligiosas mencionaba: "es impía y pornográfica… sobre todo en los niños, son víctimas escogidas de la mala prensa… veneno nauseabundo para la pureza e inocencia de vuestras almas…" Como tarea del mes encargaba a los niños: "inscribirse en una revista católica y desechar con toda energía las estampas, revistas, estatuas. Canciones y toda obra llamada de arte que atente de cualquier manera la ley de Dios.[4]

[3]Joaquín Cardoso, "El cinematógrafo educativo", en *La cruzada eucarística,* México, julio de 1935, pp. 2-3. Al cumplirse este objetivo se formó un comité de revisión para la promoción de sus películas, patrocinadas –y también clasificadas– por los Caballeros de Colón.

[4]Joaquín Cardoso, "La prensa", en *La cruzada eucarística*, México, septiembre de 1935, pp. 1-2.

La transmisión de los conceptos cristianos a los niños fue profusa en palabra como resignación, obediencia y sumisión. Cabe señalar que estas revistas tuvieron material gráfico como reproducciones de obras del Renacimiento y arquitectura religiosa. Como veremos, su exploración en otras formas gráficas y de ilustración será posterior.

Así, las imágenes consideradas sacrílegas no hicieron más que acentuar la percepción de una Iglesia católica víctima de persecución y hostigamiento, lo que fue aprovechado para magnificar el conflicto cristero, la salvaguarda de la fe y la creación de mártires. Más mordaz la imagen, más fuerte era la revalidación del dogma cristiano. El primer paso fue la defensa fundamental de la ortodoxia de las imágenes sagradas contra las representaciones calificadas como "impías y pornográficas". *La Cruzada Eucarística* reveló:

> La iglesia católica ha sido, es y será siempre Madre Protectora y luz de las Bellas Artes ya que representa la belleza de Dios en todo su esplendor... por eso hemos de pedir, que los que se sienten con vocación para el arte en cualquiera de sus manifestaciones, se sometan a la influencia benéfica de la Iglesia, así salvaremos las Bellas Artes y las trataremos de difundir por el mundo del Reino de Jesucristo, ya que hay desgraciadamente muchos, que se llaman artistas y que con ciertas figuras y representaciones no consiguen sino provocarnos el pecado de impureza. Estos en realidad no son verdaderos artistas, sino pervertidores y degradantes instrumentos del infierno, puesto que no consiguen el propio fin del arte, que es la emoción estética, sino otros sentimientos vergonzosos...

En alusión a la pintura antirreligiosa señaló:

> No hay belleza en esos monigotes que pintan ahora los pintores decadentes sino pura fealdad… no hay belleza en esos cajones con agujeros de los arquitectos decadentes, sino monotonía y tristeza; no hay belleza en eso que por todas partes encontramos, obras asquerosas que sólo buscan producir el placer de los sentidos sin cuidarse de la emoción estética... ellos tienen los sentimientos bajos y groseros de las bestias…[5]

[5]Joaquín Cardoso, "La iglesia y las bellas artes", en *La cruzada eucarística,* México, octubre de 1935, pp. 2-3.

Las revistas fueron dirigidas por los católicos más tradicionales ya que los temas versaban sobre artes litúrgicas, los deberes de la Iglesia y la enseñanza del catecismo, en resumen, todo lo que tenía que ver con la restauración del catolicismo. Al mismo tiempo es evidente que el objeto de disputa ya no eran solamente los niños: la estructura eclesiástica sabía que debía enfocarse al sector trabajador, agente importante en la edificación –y recepción– del martirologio. La alusión retórica a los obreros se resume en la siguiente cita: "Hay que instruirlos, hay que hacerles levantar su mirada y decirles que los han engañado, que no es la tierra el fin del hombre, que nacimos para el cielo, que lo único que nos puede satisfacer durante nuestra vida mortal es buscar a Dios, vivir para Dios, ofrecérselo a Dios… ¡Sólo así podemos ser felices cuanto se puede serlo en este valle de lágrimas!" [6]

Para estos portavoces los trabajadores caían irremediablemente presos en la propaganda descristianizadora: "engañados por el espejismo de las ventajas económicas que se les presentan ante los ojos como precio de su apostasía de Dios y de la Santa Iglesia... viven hundidos en un materialismo que los embrutecen y los degradan"; por tal razón, los obreros necesitaban de la *asistencia religiosa* para atender su transformación solamente equiparada con la del Divino Maestro.[7]

Por su parte, la publicación para sacerdotes *Christus* –la cual contenía documentos, información y bibliografía para todos los católicos–, hacía un rechazo tajante de la propaganda llamada atea: "esta propaganda ha irrumpido en el mundo como los lobos voraces que destrozan el rebaño... seducidos por humanas falacias y delirios astutamente se empeñan con escritos y otros esfuerzos en destruir la fe católica en Dios, en Jesucristo y en el magisterio de la Iglesia... es increíble cuán fácilmente engañan a los ignorantes y ayunos de doctrina cristiana y aun a fieles sencillos e incautos…" [8]

[6]Entre 1935-1938, *La cruzada…* había decidido emprender una campaña cuya frase era "hay que cuidar las almas de los obreros y campesinos desocupados y pobres" y como tarea del mes solicitaba propagar radio y cine católico entre los trabajadores.

[7]*Revista de Cultura Cristiana*, México, año V, núm. 19, 3 mayo de 1937, p. 5.

[8]*Christus,* México, año 1, núm. 1, diciembre de 1935, pp. 5-7.

Igualmente paternalistas, mostraban su “compasión por las turbas” y “las pobrecitas almas”.[9] Las editoriales católicas querían manejar la educación y el perfeccionamiento de la doctrina e invitaban a rechazar “todo ataque que se refiera a Cristo, a su Iglesia y a las divinas enseñanzas de esta maestra de la verdad” y pedían la desaparición de cualquier expresión que tuviera que ver con el laicismo.

Por su lado, Mariano Alcocer, editorialista de la *Revista de Cultura Cristiana*, ejerció su opinión sobre el dominio de las expresiones anticlericales al tiempo de expresar su más grande temor: las rebeliones infantiles en contra de la autoridad:

> ...los enemigos de Dios, los partidarios del laicismo se sirven del Estado para asegurar la propagación del ideal laico, atacan a todo cuando se refiere a Cristo, a su Iglesia y a sus divinas enseñanzas como maestra de la verdad… las instituciones sirven para facilitar la propaganda en la escuela primaria… agréguese a esto la laicización de la calle, de las plazas, de los espectáculos… Los niños están sin defensa, en donde su espíritu abierto recibirá esta propaganda sin protesta alguna, es donde con mayor interés los enemigos de Cristo arrojan el veneno de una enseñanza contraria a toda razón, y siembran en el alma de los pequeños el odio a Dios e ideas contra cuanto significa autoridad, así sea de la Iglesia o de los padres...[10]

La situación se transformó a principios de la década de los cuarenta con el nuevo trato entre la Iglesia y el Estado. Sin embargo, el llamado acoso no fue olvidado fácilmente, pero se tenía cierta seguridad que se había ganado mucho en esa contienda. El martirologio había funcionado.

Antonio Guisa y Acevedo, escritor católico, calificó el liberalismo practicado por el Estado como totalitario, destructor y *retrasado* intelectualmente. Los pintores al servicio del Estado eran un grupo de ignorantes “repulsivos” que habían rechazado los principios tridentinos del arte, sobre todo en su cuestión estética y su carácter humanista.

[9]*La cruzada eucarística*, México, junio de 1938, p. 2.

[10]Mariano Alcocer, “La propaganda laica”, en *Revista de Cultura Cristiana*, México, Comisión Central de Instrucción Religiosa de la Acción Católica Mexicana, núm. 29, 6 de agosto de 1933, p. 1.

Finalmente Guisa y Acevedo se jactaba: "a pesar de sus murales, su propaganda escrita, sus novelas y sus pinturas que exaltaban a la ciencia, no lograron derrotar a Dios".[11]

Imágenes religiosas en La Buena Prensa

Dentro de la prensa católica se localizan imágenes clericales que nos sirven para ilustrar esta lucha política y las diferentes maneras de visualizar el poder. De este modo veremos dos ejemplos: el primero tratará sobre el repertorio visual producido en una de las agencias más importantes de propaganda clerical, donde se hará elocuente la imposibilidad de *alcanzar* la producción gráfica del régimen; y el segundo versará sobre la reutilización de las obras antirreligiosas por parte de un grupo católico en el exilio.

La Obra Nacional para la Buena Prensa fue patrocinada por la Comisión Central de Propaganda y Estadística en 1934 y fue la misma agencia que contribuyó a un particular empuje del material impreso de ilustraciones católicas en los años cuarenta.[12] Las escasas imágenes fueron en su mayoría anuncios de publicidad donde se reprodujeron las portadas de las publicaciones. Esta producción gráfica fue común entre 1936 y 1938; y antes a este periodo sus únicas ilustraciones fueron copias de obras de Fra Angelico, Mantenga y Tiziano. Algunas otras veces se añadieron grabados muy sintéticos de pasajes de la vida de Cristo –como si fueran estampas devocionales– así como fotografías montadas como la aparición de un maniquí de Jesucristo abrazando a un niño que rezaba con fervor. Estas imágenes un tanto anacrónicas apelaron directamente a la piedad, la devoción y el sentimiento.

Hasta 1938 la Obra Nacional de la Buena Prensa se percató de la importancia de las imágenes. Pero sus obras gráficas se caracterizaron por ser un tanto *elementales*. Sus grabados están realizados a dos tintas

[11] Antonio Guisa y Acevedo, *La civitas mexicana y nosotros los católicos*, México, Polis, 1953, pp. 96-97.

[12] Álvaro Rodríguez Luévano, "A la conquista del ambiente para Cristo", en *Los pinceles de la historia. La arqueología del régimen (1910-1955), op. cit.*, p. 63.

y no buscan –o no llegan– a una mayor complejidad formal. En cuanto a los temas, regularmente plasmaban a Jesucristo en prédica o en situaciones de sufrimiento.

Otras imágenes fueron los calendarios católicos, fotografías de jornadas eucarísticas y las portadas de "revistas recomendables", como *Unión,* órgano de la Confederación Nacional de las Asociaciones Piadosas. De acuerdo con La Buena Prensa fue una revista popular muy difundida y su imagen de la portada era el primer plano de un Cristo crucificado. Otra revista era *Vida. Mensual de dichos y hechos de magnífico criterio* con resúmenes de las artes litúrgicas. La agencia también hizo la producción de las hojas de divulgación para repartirse en "hogares, fábricas y haciendas". En dichos boletines se aludía a las películas patrocinadas por la Legión Mexicana de la Decencia. De igual manera, vendían *Catolicismo y comunismo. Semanario social, orientador, ilustrado especial para el proletariado mexicano,* cuyo título estaba ilustrado a los lados con la imagen de un Cristo crucificado con la leyenda *Amaos*, al lado de una hoz y estrella que decía *Odiaos*.[13]

Favores del padre Pro fue una edición mensual gratuita con pasajes de la vida de Miguel Agustín Pro y entre sus páginas estaban las convocatorias para las becas por donaciones "María de la Luz Camacho" y "Padre Pro mártir de Cristo Rey" para "la formación de un jesuita mexicano". Otra publicación fue *Cartas de Roma*, que dedicó sendas páginas al comunismo *ateo,* y contenía citas del evangelio, *narraciones populares oportunas* e indicaciones de los deberes y devociones de los fieles.

Esta empresa publicitaria también repartió catecismos, devocionarios, estampas, postales, calendarios, crucifijos, medallas y apoyaban a otras publicaciones eclesiásticas provenientes de la diócesis y de la Acción Católica. El punto era pelear el objeto político y la apremiante necesidad de mostrar su postura.

En uno de los grabados aparecidos en *La Cruzada Eucarística*, "Vénganos tu reino", podemos apreciar el culto al sagrado corazón. Esta representación apela a un significado abierto del poder. La figura está colocada en la parte central –al parecer sentado en un trono– en

[13]*La cruzada eucarística*, México, abril de 1938, p. 65.

medio de un complejo arquitectónico tradicional: torres, frontones, columnas y edificios florentinos. La escenografía política contribuye a la creación de una imagen pública. El cuerpo –físico y simbólico– con una ciudad *detrás* revalida el dogma católico. Este Jesucristo soberano y juez se ayuda de la gestualidad de sus manos para mostrar de manera convincente su poder. Al mismo tiempo toca su corazón en tanto que con la otra mano parece bendecir y proteger a la ciudad; de tal manera que el *urbe et orbi* aparece como un emblema natural de poder.

En este grabado parece ser que la identidad de la Iglesia se asume como artífice de *lo público*. Decía Carl Schmitt "…la imagen de Dios en una sociedad suele ir aparejada con una determinada forma política, por eso, la noción de Dios es formal, política, personal, esto es representativa".[14] A lo largo de la construcción ideológica de la Iglesia, la representación de un Cristo gobernante y victorioso afirma "la pretensión de gloria y honor, misma que descansa en el modo eminente de la representación".[15]

En esta obra Jesucristo es caracterizado como rey universal unido indisolublemente con un carácter político y una devoción popular. De forma simultánea, su figura hace un personal reclamo del "sentido católico de la individualidad con sus propios derechos de exigencia...",[16] idea que va acorde con la normatividad del Estado. Por ejemplo, la constitución cristera en su primer artículo enunciaba: "Dios es el origen de todas las cosas".

La aparición del Sagrado Corazón cobra otro sentido. El órgano de "divino resplandor" no es sólo señal de una piedad cristiana y mística sino también se trataba de demostrar dos conceptos igualmente apropiados: "el heroísmo de la fe religiosa y la fidelidad al poder legítimo: el incentivo y la motivación de la victoria".[17]

[14]Carl Schmitt, *Catolicismo y forma politica*, estudio preliminar de Carlos Ruiz Miguel, Madrid, Tecnos, 2000, p XXVIII.

[15]*Ibid.,* p. 40.

[16]Renato González Mello, "Los pinceles del siglo XX. Arqueología del régimen", en *Los pinceles de la historia. La arqueología del régimen (1910-1955), op. cit.*, p. 26.

[17]Véase Louis Charbonneau-Lassay, *Estudios sobre iconografía cristiana. Iconografía y simbolismo del Sagrado Corazón,* Barcelona, Ediciones de la Tradición Unánime, 1983.

En cuanto a otros contenidos, *La Cruzada Eucarística* señalaba que los mejores cuentos eran aquellos que hacían alusión a trabajadores arrepentidos que vivían en "barriadas obreras rodeadas de cabarets y cantinas", donde el cura de la localidad se convertía en su amigo y su propio hijo pequeño trataba de disuadirlo a los beneficios de la religión católica.[18] No está de más decir que estas narraciones eran acompañadas con otras historias infantiles como "¡Quiero ser mártir!", clamor que parecía ganar más de un consenso: el martirio era la reafirmación de una voluntad divina que ya había encontrado su trascendencia en lo terreno.

En cuanto a la pintura sabemos que la calidad artística de las obras patrocinadas por el régimen fue superior. Sin embargo, los artistas dedicados a representar temas religiosos también demostraron que podían hacer uso de los símbolos nacionalistas y echar mano de una iconografía de extracción revolucionaria.

Eduardo Cataño, autor de *Cristo predicando* [*Jesús con obreros y patrones* en su título *original*],[19] es un buen representante de los artistas dedicados a pintar temas religiosos, los cuales encontraron espacios dentro de la ilustración comercial para "popularizar" la imagen religiosa y así ampliar su difusión a través de los cromos y estampas. Cataño, formado en la Academia de San Carlos, así como pintaba obreros, soldados y aviadores al lado de la figura protagónica de Cristo, también plasmaba chinas poblanas y rancheros. La utilización de escenas cristológicas mezcladas con otros elementos no fue casual; por ejemplo, retomando de nuevo *Cristo predicando*, vemos que se maneja una moral conciliadora entre la iglesia y el Estado: Cristo ejerce un papel de árbitro al predicar y conciliar al mismo tiempo.

Esta pintura encuentra su contrapunto con un óleo anónimo de fines de la década de los treinta, donde observamos otros símbolos de identidad nacional: los volcanes, el águila y la serpiente sobre el nopal, una madre –versión de la patria– que amamanta a su hijo y de lado izquierdo se ubica la imagen de un Cristo resucitado. En el centro se

[18] *La cruzada eucarística,* México, año 18, agosto de 1938.

[19] *La leyenda de los cromos. El arte de los calendarios mexicanos del siglo* XX, catálogo de la exposición, México, Museo Soumaya-Telmex, 2000.

localiza un pergamino en blanco, que sería empleado para el anuncio de un artículo comercial o algún mes del calendario.

México mártir

En la lucha incuestionablemente caerán unos, pero han de levantarse otros, como el Fénix de sus propias cenizas que tendrá la dignidad suficiente para hacer oír su voz y despertar a la masa aletargada...
El Hombre libre, 25 de abril de 1934.

No importa, ellos seguirán en su empresa y harán de los malos tratos y las persecuciones su mayor gloria, porque las sufren por la justicia y la virtud, y así se hacen agradables a Jesucristo...
El Mensajero del Sagrado Corazón, agosto de 1934.

A raíz del conflicto cristero la Iglesia puso en marcha un programa de formación de una nueva clase clerical fuera del país. De esta manera, fueron abiertos varios seminarios, noviciados, colegios superiores y centros religiosos a lo largo del estado de Texas en localidades como Ysleta, El Paso, Castroville, entre otros. A mediados de los años treinta la Congregación del Espíritu Santo buscó crear otros seminarios en Estados Unidos, apoyados por el dinero de sacerdotes angloamericanos.[20] En la propaganda de La Buena Prensa aparecieron fotografías de estos seminarios: las comuniones, las largas horas de estudio, los ayunos, los sacrificios, los actos de virtud y los rosarios.

El folleto informativo *México mártir* seguramente fue producido y patrocinado en alguno de estos centros religiosos. Editado en El Paso, Texas, fue una publicación que dedicó sendas páginas a mostrar el acoso de Estado –ratificaba el título– donde paradójicamente privilegió las imágenes del hostigamiento. Juan de la Rioja, editor del panfleto,

[20]Martha Elena Negrete, *op. cit.,* p. 301. El delegado apostólico, Leopoldo Flores, también arzobispo de Morelia, había redactado *Orientaciones y normas dadas por la Santa Sede y el Excmo y Rvdo. Sr. Delegado Apostólico*, donde exponía una serie de instrucciones a los fieles en todos los campos para condenar a los gobiernos revolucionarios. El texto también salió a la luz en San Antonio, Texas, por la Imprenta Mundial, que parece ser la misma editorial que editó *México mártir*.

católico recalcitrante –y consciente del poder de las imágenes–, se dedicó a recopilar información escrita y visual para *convencer*, desde el exilio, a propios y extraños de la edificación del martirologio nacional. Sobre todo, se obedeció a la necesidad de promover la segunda parte del conflicto cristero para adeptos a la causa.

La constante era: "tenemos las pruebas" y "somos las verdaderas víctimas". Así, en la querella por la legitimidad la Iglesia dejó claro que no sería vencida y así lo demostró en esta publicación que reproducía los recursos visuales del régimen: fotografías, carteles, murales y pinturas. Los artículos de este cuadernillo versaron sobre la obstrucción del quehacer de la Iglesia y la denuncia del asedio estatal. A través de la recopilación de imágenes *ya hechas*, se trataba de *persuadir* de la reactivación de la fe y el culto católico.

Muchos católicos vieron esta época como una prueba intensa y trabajo arduo. El pensador y propagandista se sintió colaborador de Dios, a pesar de su insignificancia. De este modo, De la Rioja estimó fervientemente que su misión era mostrar lo que *no se podía nombrar o enseñar* aun en contra de sus convicciones, y de esta manera su espíritu se ennoblecía puesto que se encontraba cumpliendo un designio o un mandato de orden divino.

A lo largo del texto se mencionan las injusticias de que son víctimas los católicos mexicanos; mezclaba política y denuncia acompañada de varias imágenes. La búsqueda de la defensa de la estructura eclesiástica osciló entre la búsqueda de atención a la obstrucción del quehacer evangelizador y una disposición igualmente retadora al reproducir varias de las obras antirreligiosas. De esta manera, la obra de los anticlericales fue usada a favor de una estrategia discursiva de la propaganda católica para denunciar el castigo del que fueron sujetos. Fue una de las pocas publicaciones –si no es que la única– donde pueden apreciarse buenas reproducciones de muchas obras que hoy son inexistentes o de difícil acceso.

De la Rioja apeló a un discurso conmiserativo y acudió a la doctrina social de la Iglesia, al respeto por la familia y la propiedad privada. Con esos lineamientos, reinventó otros medios de control. Monsiváis ha dicho que la ofensiva ideológica de la derecha ha usado como arma

óptima el catastrofismo "como técnica que asume la resignación ante la suma de desastres y la vuelve mentalidad tradicional..."[21]

De alguna manera, y gracias al gran cúmulo de imágenes jacobinas y antirreligiosas en el folleto, la guerra cristera aparecía magnificada ante los lectores y utilizaba la credulidad del católico para la continuidad –o el levantamiento– de una inmolación moral religiosa. Así, *México mártir*[22] recurrió a la provocación a través de imágenes *ya hechas* y mensajes lineales apelando al martirio como *exempla.* Desde el inicio, el impreso parece ser una búsqueda de apoyo dirigido no sólo a la sociedad mexicana sino también a la norteamericana y europea. El objetivo era decir *la verdad* del conflicto religioso y atraer a los feligreses a la causa: "¿Desea conocer lo que pasa en México? Lea este folleto". La portada del impreso, realizada con tonos rojinegros, ilustraba muy bien la consigna de los católicos exilados.

Sobre todo, el martirio de los católicos mexicanos encontró eco y sustento en "el orden legal impuesto por Dios y anterior a la Constitución del régimen". En resumen, la Iglesia quería valer su existencia a través de principios jurídicos, al defender su "esfera de soberanía intemporal contra el orden constitucional del régimen".[23] Como tal, se sentía acreditada para velar por la protección de ciertas normas al ver seriamente limitado el ejercicio sacramental.

El folleto comenzaba con la peor *tiranía* del régimen: la reducción del sacerdocio y el trato como "parias de la India", sentencia que se combinaba con las fotografías del colgamiento de Gumersindo Serrano, el tiro de gracia del padre Pro, el padre Pro disfrazado de obrero –"a lo que tuvo que llegar"– y el fusilamiento del sacerdote Francisco Vera.

Además de estos actos considerados deleznables, para los católicos el gobierno mexicano vivía "de los despojos de la Iglesia", y declaraban

[21]Carlos Monsiváis, "La ofensiva ideológica de la derecha", en Pablo González Casanova y Enrique Florescano (coords.), *México, hoy*, 15 ed., México, Siglo XXI, 1994, p. 315.

[22]*México Mártir*, Juan de la Rioja (ed.), Texas, s.p.i., *ca.* 1935, p. 20. Las notas y entrecomillados provienen del mismo texto, salvo se indique lo contrario.

[23]Véase Jaime Cuadriello, "La corona de la iglesia para la reina de la nación. Imágenes de la coronación guadalupana de 1895", en *Los pinceles de la historia. La fabricación del Estado (1864-1910),* México, Museo Nacional de Arte-Patronato del Museo Nacional de Arte-Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2003, pp. 150-185.

incompetentes a los miembros del régimen al no ver los aspectos *positivos* del estamento eclesiástico como la educación. Secundándose en este argumento dedicaron un lugar considerable a las fotografías de las comilonas de soldados revolucionarios en los atrios de las iglesias, el general Amaro hablando desde el púlpito, revolucionarios quemando imágenes religiosas o varias fotografías de templos expropiados. Punto aparte merece la descripción detallada de las torturas sufridas por León Toral y Anacleto González Flores ilustradas en esquemáticos dibujos.

En las páginas centrales de este folleto se reproducen los carteles anticlericales de las exposiciones de 1934 y 1935, a las que le dedican tres páginas. Así, en estas reproducciones que superan por mucho a las aparecidas en *El Nacional* podemos ver algunos detalles. Los títulos de las obras eran *Dios sólo existe en la cabeza del hombre*, *Religión: destruye lo que atenta a tus hijos*, *El pulque y la religión embrutecen*, *Destruid religión con ciencia*, *Si quieres casa segura no dejes entrar al cura*, *Libérate de la opresión capitalista y clerical*, *Fuera zánganos apestosos*, *Salva a tu hijo, camarada*... en medio de obispos, curas ridiculizados y cruces destruidas.

De la Rioja se quejaba: “estos cuadros blasfemos están en exposiciones amparadas por el gobierno y celebradas en edificios oficiales, se suceden unas a otras… *El Nacional* e *Izquierdas* [quienes fomentaban estas exhibiciones] son diarios apadrinados y sostenidos por el PNR...”

Páginas más adelante se subrayaba: “poseemos los originales de las fotografías y documentos del Comité Central de la lucha contra el fanatismo religioso”. Acto seguido, privilegian un espacio dedicado a Tomás Garrido Canabal y el caso tabasqueño: “a la verdad, si no se tuvieran a la vista los comprobantes de éstas y muchas otras enormidades semejantes, razón habría para tener por exageradas o inadmisibles las cosas que se afirman de un gobierno modelo...”

México mártir estableció una correspondencia con las imágenes de un informe de Garrido con las fotografías de los murales de la escuela primaria Plutarco Elías Calles. Los denunciantes expresan quiénes eran las *verdaderas* víctimas: un arzobispo de rodillas, un franciscano, un obrero, “maestras católicas, objeto de burla e insulto por parte de unos niños”, el sacerdote “exhibido como tipo ofuscador de la niñez...

No menos elocuentes son los cuadros descaradamente impíos exhibidos en las escuelas".[24] Estas imágenes provinieron directamente del libro editado por la SEP *Escuelas primarias 1932.*

Las imágenes eran acompañadas por fragmentos de documentos, folletos y hojas de divulgación. Para hacer una exaltación plena de este tormento involuntario, los editores expresaron una curiosa preocupación por los orígenes de la elite revolucionaria: Cárdenas era el presidente que había trabajado en una estación de ferrocarriles y cuya audacia era parte de "su bagaje mental", mientras que los generales revolucionarios eran gente sin *calidad moral alguna* pero que habían amasado grandes fortunas gracias al movimiento armado.

Los *cruzados* de *México mártir* habían tenido acceso a las imágenes de la Secretaría de Prensa y Propaganda del Comité Ejecutivo del PNR tal como se plasma en una caricatura, donde se muestra a un sacerdote lascivo e ignorante que encuentra resonancia con las fotografías de un combatiente que sostiene dos cabezas de cristeros o manifestaciones católicas duramente reprimidas. A medida que avanzaban las páginas del folleto las imágenes se tornaban más violentas. Casi al final de *México mártir* los editores recrearon un fotomontaje con encabezados del diario *La Prensa*. Observemos un dato: ¿por qué los encabezados de un periódico que también contenía información de nota roja? El martirologio tenía que reforzarse y el fin justificaba los medios.

En la composición de encabezados dispuestos en forma horizontal, no sólo hay acusaciones directas también hay lugar a la ironía: "se pone de manifiesto la felicidad del pueblo mexicano" de la que hablaba Calles, al lado de noticias sobre motines, tumultos, represión de marchas cristeras, homicidios, tiroteos. El orden de los letreros alineados contradice el desorden e irracionalidad del contenido de los titulares. Esta emulación de fotomontaje es muy parecida a los que empezó a realizar el recién fundado PAN, el cual empezaba a tomar en cuenta este recurso de la propaganda.[25]

[24]*México mártir, op. cit.*, p. 20.

[25]*La prensa*. Montaje del Boletín de Acción Nacional, núm. 9, México, Partido de Acción Nacional, 1 de abril de 1940. Exhibido en *Los pinceles de la historia. La arqueología del régimen (1910-1955).*

Con una fotografía de María de la Luz Camacho *bien pensada e incorporada* dentro del texto, el editor concluyó:

> Aún no todo está perdido: aún hay millones de frentes que no se han doblegado ante los mandatos de los tiranos, millares de rodillas que no se han rendido ante el ídolo de la Revolución... lanzad otro anatema contra los verdugos de un pueblo mártir, tended la mano a las víctimas que sienten restallar en sus espaldas el azote del tirano, y a los que están todavía dispuestos a hacer rostro a la violencia y luchar por los fueros de una santa causa, no neguéis el sentimiento de vuestra simpatía y el óbolo de vuestra ayuda...

De esta manera, los católicos reutilizaron en las diferentes páginas de este folleto las imágenes de un régimen aborrecido. Los significados visuales y simbólicos fueron aplicados funcionalmente en la construcción de este martirologio tenaz con sus necesarios sufrimientos morales, sacrificios afirmados y eternas aflicciones. Al lado del cumplimiento del martirio estaba el nada desdeñable aspecto económico.

Después de este amplio repertorio iconográfico anticatólico, *México mártir* solicitaba donativos: "...no pretendemos negociar, sino servir a la causa de la verdad y la justicia", y líneas abajo ofrecen descuentos especiales a grupos que desearan obtener el cuadernillo. La búsqueda del creyente conmovido iba de la mano con la adquisición de la mercancía.

Epílogo

En esta maquinaria del Estado y dentro de un balance de dos discursos visuales, vemos que se reconstruyó –y readaptó– estratégicamente una serie de estructuras simbólicas para dar un nuevo sentido a los fines y designios del proyecto de modernización social del régimen. Sin embargo, este capital simbólico se autodesgastó cuando las fuerzas opositoras –justamente en el ocaso del cardenismo– entraron en un periodo de reacomodos y ajustes políticos.

En la disputa y apropiación de los lenguajes se visualizaron coincidencias y apropiaciones iconográficas. Contradictoriamente, con la

implantación de una religiosidad cívica posrevolucionaria las formas e imágenes del catolicismo se transformaron en modelos. Sin embargo, la institución eclesiástica, al comprobar la ventaja de las expresiones antirreligiosas y jacobinas del régimen, decidió aprovecharlas para introducir y *resignificar* su papel en la enseñanza y la propaganda. En la reformulación de esta tradición simbólica se mantuvieron ciertos elementos iconográficos que, paradójicamente, probaron los alcances de la recepción.

Tanto el Estado como la Iglesia, dentro de una posición unívoca e intransigente, creían tener la verdad en su mano y gozar por igual de absoluto derecho y prerrogativas sobre un trofeo: el ciudadano moderno integrante de una nueva comunidad.

Dentro de esta pugna por la consabida legitimidad resurgieron metáforas invertidas y formas de violencia simbólica. Las dos fuerzas en apariencia antagónicas compartieron los mismos medios para perpetuar sus correspondientes visiones doctrinarias y hegemónicas. Asimismo, el enfrentamiento asumió la forma de una disputa retórica que acusó un mecanicismo lineal. Y en este sentido, las imágenes radicales de alguna manera favorecieron el clima de la provocación; no obstante el jacobinismo como fenómeno cultural fracasó ante la preeminencia de la tradición y las concesiones políticas. La meta era dotar de efectividad al discurso autoritario del régimen para *conmover* pero sobre todo *imponer* los lineamientos de su protección.

En el terreno tanto de las imágenes como de la política ambas partes antagónicas terminaron cediendo, y obtuvieron cierta *flexibilidad* y prerrogativas mutuas. Lo que separaba a ambas instituciones fue, finalmente, lo que las unió más: la reiteración de un autoritarismo compartido.

*Raúl González Schmal**

La Constitución y el anticlericalismo educativo

Cuestión preliminar

El artículo 3º. de la Constitución –relativo a la materia educativa– aprobado por el Constituyente de Querétaro se formuló en los siguientes términos:

> Artículo 3º. La enseñanza es libre; pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, lo mismo que la enseñanza primaria, elemental y superior que se imparta en los establecimientos particulares.
> Ninguna corporación religiosa, ni ministro de algún culto, podrán establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria.
> Las escuelas primarias particulares sólo podrán establecerse sujetándose a la vigilancia oficial.
> En los establecimientos oficiales se impartirá gratuitamente la enseñanza primaria.

De la lectura de dicho dispositivo se observa de inicio una patente contradicción: se proclama, por una parte, que la enseñanza es libre y, por la otra, se impone con el carácter de obligatoria la enseñanza laica, tanto en los establecimientos educativos oficiales como en los particulares.

El laicismo en la educación fue el punto que galvanizó a la Asamblea Constituyente y que unificó, diríamos "místicamente", la voluntad y el propósito de los diputados constituyentes. Y el laicismo –con los

*Universidad Iberoamericana.

matices que se quiera– tenía como núcleo duro su carácter anticlerical. No hubo propiamente desacuerdo entre los bloques jacobino y moderado respecto a la común hostilidad a la Iglesia católica. Las opiniones se dividieron sobre la cuestión de si el laicismo debía ser obligatorio sólo para las escuelas oficiales –como lo pretendía Carranza y su grupo– o también para los establecimientos educativos particulares –como lo propuso Francisco J. Múgica y sus jacobinos.

No es exagerado afirmar –de acuerdo con los datos que se expondrán más adelante– que el anticlericalismo en la materia educativa, en particular, y en la cuestión religiosa, en lo general, fue un elemento definitorio del Constituyente de 1917. El anticlericalismo que señoreó el Congreso de Querétaro y que se cristalizó en la Constitución que de ahí emanó no fue algo que se generara en su seno sino un sentimiento previo que antes del Congreso tuvo manifestaciones de violencia extrema contra personas y cosas y que en Querétaro se tradujo en violencia verbal en contra, sobre todo, de la jerarquía de la Iglesia católica institucional, y en normas que la juridizaron.

Es claro que una raíz profunda del anticlericalismo se engendró en el liberalismo del siglo XIX y en los conflictos entre el Estado y la Iglesia católica, pero su erupción más radical –que desembocaría en la Constitución del 17 y en los acontecimientos de los años veinte– tuvo su caldo de cultivo en el derrocamiento del gobierno de Madero y la usurpación de Victoriano Huerta. Como lo señala Manuel Ceballos, "luego del asesinato de Madero, el PCN (Partido Católico Nacional) y todas las organizaciones católicas se encontraron en verdadero predicamento. El apoyo directo o indirecto a Victoriano Huerta de ciertos sectores católicos fue el inicio de la cortina de humo de una verdadera leyenda negra".[1]

Mi propósito es intentar dar una visión crítica –hasta donde la verdad me alcanza, como decía Justo Sierra–, del tema que me ocupa. La fuente insustituible para dicha pretensión –me parece– es acudir a los

[1]Manuel Ceballos Ramírez, "México: de la sociedad tradicional a la sociedad (anti) moderna", en Carlos de la Torre Martínez (coord.), *Memoria del Primer Congreso Internacional sobre Iglesias, Estado laico y sociedad*, México, 2006, p. 181.

discursos y discusiones, tal como están consignados en el *Diario de los Debates* del Congreso.

El movimiento maderista

A fines de mayo de 1909, Francisco I. Madero fundó el Centro Antirreeleccionista. Después de fugarse el 5 de octubre de 1910 de San Luis Potosí, donde el general Porfirio Díaz lo tenía confinado, expide desde San Antonio, Texas, el Plan de San Luis Potosí en el que llamaba al pueblo a la insurrección y señalaba el 20 de noviembre como la fecha en que debería de tomar las armas para derribar la dictadura. En el aspecto que nos interesa, el religioso, nada decía el documento. Sin embargo la convicción personal de Madero a este respecto, como lo ha probado más de uno de sus biógrafos, era en el sentido de respetar los derechos de la Iglesia y la libertad de conciencia, mediante la abolición de las leyes antirreligiosas.

En contra de la posición de los líderes del Partido Liberal que luchaban por la rigurosa aplicación de las Leyes de Reforma, Madero –nos dice Tena Ramírez–[2] no sólo aplaudía la política de conciliación del porfirismo sino que durante su gira, en la ciudad de Durango, había expresado públicamente su convicción de que aquellas Leyes (de Reforma) debían ser derogadas, pues si habían sido un arma para combatir el ya desaparecido partido conservador, no se justificaban en una época en donde "nadie aspiraba a dominar por medio de la fuerza religiosa".[3] Según la versión que de sus palabras ofrece quien las escuchó (Roque Estrada), "consideraba la aplicación de dichas leyes atentatoria para las libertades públicas, y que el goce de esas libertades debía ser absoluto".[4] En un discurso pronunciado en septiembre de 1912 Madero afirmaba que "la cuestión religiosa de México está definitivamente solucionada desde hace mucho años", y en otro discurso de octubre de

[2]Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México*, México, Porrúa, 1967, p. 726.
[3]*Idem*.
[4]*Idem*.

ese mismo año insistía en que "los problemas que actualmente preocupan al país son de índole muy diversa", por lo que advertía que "no se van a tratar cuestiones de religión ni las Leyes de Reforma".[5]

José Miguel Romero de Solís consigna que Madero manifestó a algunos prelados que estaba personalmente convencido de la inviabilidad de las Leyes de Reforma. "Lo mismo expresó en su campaña electoral por Durango, cuando se pronunció en contra de dichas leyes, rompiendo así con la tradición del liberalismo mexicano que las tenía por sagradas e intangibles".[6]

Esta convicción de Madero queda corroborada por Ricardo Flores Magón en el artículo publicado en *Regeneración* (25 de febrero de 1911) titulado "Francisco I. Madero es traidor a la causa de la libertad", en el que expone, entre otras cosas, lo siguiente: "Tal vez no todos están al corriente de que Madero le ha ofrecido al clero no respetar las Leyes de Reforma y dejarlos mangonear como les convenga.[7]

"Los pueblos –sentenciaba Flores Magón– ya no toman las armas para imponer un dios o una religión; los dioses se pudren en los libros sagrados: las religiones de deslíen en las sombras de la indiferencia", y añadía: "¡Sumisión! es el grito de los viles; ¡rebeldía! es el grito de los hombres. Luzbel, rebelde es más digno que el esbirro Gabriel, sumiso".[8]

Martín Quirarte escribe, a su vez, que "durante el régimen maderista la Iglesia y los católicos gozaron de la mayor cantidad de libertades, pues Madero quiso lograr para México un régimen político digno de un país civilizado".[9]

Después de la caída de Díaz, y del interinato de León de la Barra, en un primer ensayo democrático se celebraron las elecciones en donde resultarían triunfadores Madero y Pino Suárez. La candidatura de Madero fue sostenida por el Partido Antirreeleccionista, el Constitucional

[5]Ambos discursos se encuentran reproducidos en Pedro Lamiicq, *Madero*, Cámara de Diputados, México, 1958, pp. 250-255.

[6]José Romero de Solís, *El aguijón del Espíritu*. *Historia Contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*, México, segunda edición, IMDOSOC, El Colegio de Michoacán, Archivo Histórico del Municipio de Colima y Universidad de Colima, 2006, p. 185.

[7]*Ibid*., pp. 185-186.

[8]Romero de Solís, *op. cit.*, p. 151.

[9]Martín Quirarte, *El problema religioso en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1967, p. 386.

Progresista, que se había segregado del anterior, y el Partido Nacional Católico, fundado poco antes. Este último en las mismas elecciones logró el triunfo de cuatro senadores, 29 diputados, cuatro gobernadores y varios diputados locales.[10]

"Madero –dice Jean Meyer– había alentado a los católicos mucho antes de llegar al poder. El 10 de diciembre escribía: 'la unión de ustedes con nosotros aumenta la fuerza y el prestigio de ambos partidos, que, aunque de diferente nombre, tienen exactamente las mismas aspiraciones y principios'". El mismo historiador transcribe una carta del arzobispo de México, José Mora y Del Río, al de Guadalajara: "Don Francisco Madero (el padre de Madero) ha venido a verme y me ha precisado que las intenciones de su hijo eran dar toda la libertad a la Iglesia, no sólo libertad de hecho, sino también libertad de derecho, quiere que la autoridad eclesiástica y la autoridad civil caminen siempre de concierto...".[11] Por su parte, el dirigente del partido Católico Nacional, Eduardo J. Correa, escribía en 1914: "Nuestro Partido fue el primer fruto de las libertades que Madero conquistó; a su gestión correspondieron las victorias que obtuvimos y que llenaron de sobresalto a nuestros adversarios".[12]

Madero, que gobernó al país del 6 de noviembre de 1911 al 19 de febrero de 1913, vio frustrado su intento de llevar a la nación por los senderos del orden, del derecho y de la libertad, por la infidencia de Victoriano Huerta, quien pactó con los sublevados de la Ciudadela para derrocar y asesinar al apóstol y a Pino Suárez. La guerra civil se prolongaría aún siete años.

"El arzobispo de Morelia, monseñor Ruiz y Flores –como afirma Jean Meyer–, publicó inmediatamente una condena del golpe de Estado de Huerta". Sin embargo, añade: "No todos los obispos, no todos los dirigentes del Partido Católico Nacional supieron mantenerse a distancia de aquel a quien se llamaba ya el usurpador".[13]

[10]Bertha Ulloa, "La lucha armada", en VV.AA., *Historia general de México*, séptima reimpresión, México, El Colegio de México, p. 767.

[11]Jean Meyer, prólogo a Eduardo J. Correa, *El Partido Católico Nacional y sus directores*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 13.

[12]*Ibid.*, p. 79.

[13]*Ibid.*, p. 15.

Anteriormente, el 21 de enero de 1913, durante la Dieta de Obreros Católicos que se celebraba en Zamora, al saber que algunos católicos simpatizaban con los que conspiraban contra Madero, los arzobispos de México, Oaxaca, Michoacán y Guadalajara y los obispos de León, Zamora y Saltillo, emitieron una carta desaprobando a los partidarios del derrocamiento de Madero, que a continuación se transcribe en forma resumida:

> Ha llegado a nuestros oídos que algunos agitadores tratan de complicar en rebeliones y sediciones a los elementos sanos de la sociedad, y que se empeñan en hacer pasar a esos mismos elementos como sistemáticos opositores del Gobierno, amigos de la prensa oposicionista y autores, por lo tanto, de todas las rebeliones y sediciones que de tal oposición, naturalmente, se originara... no podemos de ninguna manera callar cuando se trata de los principios morales que deben respetarse a todo trance... Felicitamos al Partido Católico Nacional por haberse hasta hoy mantenido firme en la profesión de los principios católicos... creemos que el Partido Católico Nacional debe siempre, y en todas partes, ser y declararse sinceramente partidario de nuestra actual forma de Gobierno".[14]

La carta, que circuló dentro del Partido Católico y en otros sectores católicos, no fue publicada, de lo cual se lamenta Correa:

> Debió publicarse esa carta tanto para dar normas en aquellos momentos de extravío moral, cuanto para fijar la actitud del Episcopado. Si se hubiera entregado a la publicidad, habríase tenido esa arma irrefutable para desvanecer la calumnia de que el clero mejicano tuvo participación en el cuartelazo, porque dio dinero a los conspiradores, cuando entiendo que fue al Gobierno legítimo al que ayudó en los días de la Decena Trágica, según recuerdo que me lo refirió el I. señor Arzobispo Dr. Don José Mora y del Río... y los Prelados que sufrieron el destierro habrían podido esgrimirla también en los Estados Unidos, donde la campaña hecha por la revolución constitucionalista hizo que fueran mal recibidos, por juzgarlos culpables de la persecución desatada contra la Iglesia por sus actividades políticas, en relación especialmente con el golpe militar de 1913.[15]

[14]Eduardo J. Correa, *El Partido Católico Nacional*, *op. cit.*, pp. 135-136.
[15]*Idem*.

Como comenta Romero de Solís, "el Partido Católico de hecho y como organización política, tomó distancias con respecto al usurpador Huerta, a pesar de la invitación que éste le hizo para dominar el Congreso", y agrega que "el General Huerta, por todos los medios, quiso tener una base política de apoyo y por tal motivo buscó la colaboración de los católicos".[16] Romero de Solís señala también que aunque Huerta pretendió aliar a su causa a la jerarquía eclesiástica colmándola de favores, lo cierto es que los más influyentes miembros de la misma rechazaron dicha pretensión.[17] No obstante, "a los obispos no les quedó otro remedio que reconocer al gobierno *de facto* encabezado por el general Victoriano Huerta",[18] en el que se cumplieron formalmente los requisitos constitucionales para asumir la presidencia de la república, pero que en el fondo fueron simplemente la mampara que ocultaba la usurpación.[19] Sobre el particular, Jean Meyer escribe: "Porque la Iglesia reconoció como presidente de la república al general Huerta, Carranza desterró a los señores obispos y les hizo cargos tremendos; si la Iglesia no hubiera reconocido a Huerta, éste hubiera acabado con ella *manu militari*".[20]

Por lo que respecta al Partido Católico Nacional, éste quedó fracturado: "Huerta dispuso –escribe Eduardo J. Correa– que el órgano del partido [*La Nación*] fuera clausurado y enviados a Ulúa, con peligro de no llegar al término del viaje, el Sr. Somellera y el Sr. Enrique M. Zepeda".[21] En cambio, otro dirigente del partido, el licenciado Tamariz fue nombrado Ministro de Agricultura en el gabinete de Huerta, "todo sin consultar al partido, ni recordar la suspensión de *La Nación* ni que Somellera comía el pan del ostracismo, ni que a nuestros diputados

[16]*Op. cit.,* p. 168.

[17]*Idem*.

[18]*Idem*.

[19]El mismo historiador escribe: "El éxito político de Huerta y su firmeza en el poder dependían de la pacificación del país. Este objetivo político del general coincidía con el deseo de Pío X y de los obispos de que se restableciera la paz y no se siguiera derramando más sangre, lo cual, según la jerarquía, traería consigo frenar los trágicos efectos morales, sociales y económicos de toda guerra civil. Esta identidad de objetivos, aunque por razones tan distintas a los ojos de los constitucionalistas, era expresión del contubernio entre la Iglesia y el régimen usurpador", *op. cit.*, p. 169.

[20]Citado por Romero de Solís, *op. cit.*, p. 170.

[21]*Ibid.*, p. 178.

se les habían arrebatado sus credenciales, ni que los gobernadores por nosotros elegidos habían sido depuestos de su cargo".[22] Más adelante Correa señala que sobre estos hechos "tejió sus velos la conspiración del silencio", en cambio "la entrada del Lic. Tamariz al Gabinete tuvo extraordinaria publicidad, no sólo en la fecha del nombramiento, sino de modo permanente todo el tiempo que desempeñó la Secretaría, de modo que para nadie fue desconocida y sirvió para la mala fe de unos y de otros que tuvieran margen para sostener que entre el Presidente y nosotros había alianzas, y hasta para que la revolución, con pretexto de perfilar mejor su tendencia jacobina, sostuviera que éramos sostenedores del régimen ilegítimo".[23]

Para Quitarte, empero, Madero no fue comprendido ni por los católicos ni por los comunistas ni por los ciudadanos, en general. Estas son sus palabras:

> Y aquel jefe de Estado, bajo cuyo mando político gozó la Iglesia de la mayor cantidad de libertades, no fue comprendido ni por los mismos que trataron de robustecer el partido católico. Los comunistas que en la Alameda Central hacían discursos libremente contra el régimen de Madero, formarían parte de los adversarios del presidente… Lo que venció a Madero no fue Huerta, sino la actitud injusta y medrosa de una metrópoli entera, que no fue capaz de entender el mensaje proclamado por el presidente de la república.[24]

El movimiento constitucionalista de Carranza

A instancias del gobernador de Coahuila, Venustiano Carranza, el 19 de febrero de 1913 la Legislatura del estado promulgó el decreto por el que se desconocía a Huerta. La misma actitud adoptó la Legislatura de Sonora el 4 de marzo. Posteriormente, el grupo de jefes y oficiales que estaban a las órdenes de Carranza firman el 26 de marzo de 1913 el Plan de Guadalupe, elaborado por don Venustiano, por medio del cual se desconocían los tres poderes de la federación, y se acordaba

[22] *Ibid*, p. 179.
[23] *Idem*.
[24] Quirarte, *op. cit.*, p. 387.

la organización del ejército constitucionalista, designándose al propio Carranza como su primer jefe.

El 12 de diciembre de 14 expidió Carranza en Veracruz las Adiciones al Plan de Guadalupe, en cuyos considerandos ataca a Villa diciendo que tenía "el propósito de frustrar el triunfo completo de la revolución". Expresa la necesidad de expedir leyes sobre materia social y, en su artículo 26, declara que se revisarán "las leyes relativas que garanticen el estricto cumplimiento de las Leyes de Reforma...".[25] En Veracruz, entre otras leyes, expide la del divorcio, el 25 de diciembre de 1914.

Inesperadamente la revolución carrancista fue tomando un fuerte sabor antirreligioso. Taracena da testimonio de los robos, despojos, saqueos, incendios, muertes violentas, destierro de prelados y eclesiásticos y cierre de conventos e iglesias, que se cometieron. Cuando Obregón queda como autoridad principal en México, en agosto de 1915, dispuso la ocupación de varios templos y la aprehensión de los sacerdotes del arzobispado de México para exigirles medio millón de pesos; posteriormente decretó la expulsión de los sacerdotes extranjeros. El gobernador de Nuevo León, Villarreal, igualmente expulsa a los sacerdotes extranjeros y a los jesuitas, mientras quema confesionarios e imágenes religiosas en la plaza de Monterrey.[26] Manuel M. Diéguez, en Jalisco, ordena detener a todos los sacerdotes y tomar posesión de todas las iglesias, y "allí mismo los caballos se adornaban con las vestiduras sagradas".[27]

En la misma línea descriptiva de los hechos, Margadant hace notar que "cada victoria local del carrancismo fue acompañada de drásticas medidas anticlericales; a menudo los confesionarios fueron sacados de las iglesias, destrozados en las plazas y a veces sustituidos por símbolos masónicos; sacerdotes fueron humillados; normas locales fijaron limita-

[25]Alfonso Taracena, *La verdadera revolución mexicana, segunda etapa, 1913-1914*, México, Jus, pp. 314-315.

[26]El mencionado general Antonio I. Villarreal, el 23 de julio de 1914 expide un decreto en el que, entre otras cosas, establece: "IV. Se prohíben los confesionarios y la confesión. V. Se prohíbe la entrada al público a la sacristía. VI. Las campanas de los templos se usarán únicamente para celebrar las fiestas patrias y los triunfos de las armas constitucionalistas". Eduardo J. Correa, *op. cit.*, p. 210.

[27]Alfonso Taracena, *op. cit.*, pp. 314-315.

ciones cuantitativas en relación con los clérigos que podían tolerarse en cada jurisdicción; monasterios y conventos fueron cerrados y muchas monjas llegaron a conocer aspectos inesperados de la realidad".[28]

Bertha Ulloa anota que "los enfrentamientos entre católicos y carrancistas se habían sucedido desde 1914, ya que los segundos confiscaron bienes, desterraron sacerdotes y monjas, emitieron leyes y decretos persecutorios, y cometieron sacrilegios".[29] En el mismo sentido, Enrique Krauze[30] dice que: "De pronto, en 1914 comienzan a asomar los primeros síntomas de anticlericalismo. Buena parte de la violencia de los ejércitos carrancistas se dirige contra la Iglesia: sus hombres, sus encubiertas o abiertas propiedades, sus símbolos". Dicho autor continúa su narración en los siguientes términos:

> La República entera sirve de escenario a una extraña representación. En contraste con la devoción guadalupana de los zapatistas, que ostentaban imágenes, escapularios, estandartes con la imagen de la Virgen; a diferencia también de los villistas, que guardaban cierta circunspección frente a la vida religiosa, los carrancistas despliegan actos de premeditado y gozoso sacrilegio: beben cálices, desfilan con ornamentos, hacen hogueras con confesionarios, fusilan imágenes, ejecutan santos, convierten las iglesias en cuarteles. En Monterrey se saqueó el obispado y se destruyó la biblioteca de monseñor Plancarte. En el Estado de México se prohibieron los sermones, ayunos, bautizos, misas, confesiones y hasta besos en la mano de los curas.[31]

En 1916, vencida la facción villista –derrotada por Obregón en los combates de Celaya y León de abril a junio de 1915– y recluida la za-

[28]Guillermo F. Margadant, *La Iglesia ante el derecho mexicano*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1984, pp. 183-184.

[29]Bertha Ulloa, *op. cit.*, p. 811.

[30]Enrique Krauze, *Venustiano Carranza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 87-90.

[31]"José Clemente Orozco –prosigue Krauze– presenció éstas escenas y así las describió: 'Al llegar a Orizaba, lo primero que se hizo fue asaltar y saquear los templos de la población. El de los Dolores fue vaciado e instalamos en la nave en las dos prensas planas, varios linotipos y los aparatos del taller de grabado […] El templo de El Carmen fue asaltado también y entregado a los obreros de La Mundial para que vivieran allí. Los santos, los confesionarios y los altares fueron hechos leña por las mujeres, y los ornamentos de los altares y de los sacerdotes nos los llevamos nosotros. Todos salimos decorados con rosarios, medallas y escapulario'", *op. cit.*, p. 90.

patista en su región de origen, había llegado el momento de restablecer el orden constitucional. Pero contra lo que era de esperarse, supuesto que había sido la bandera y el fundamento de la rebelión carrancista, no iba a restablecerse simple y llanamente la Constitución de 57 con las reformas de carácter social que había propuesto Carranza en las Adiciones al Plan de Guadalupe. En lugar de ello, se convocaría a un Congreso Constituyente para que expidiera una nueva Constitución, así se pretendiera soslayarlo bajo la apariencia de que se trataba sólo de una reforma de la del 57.

Félix F. Palavicini, inspirador y principal propagandista de la idea de formular una nueva Constitución, escribía: "Por fortuna ya se ha generalizado el criterio de revisar la Constitución de 57, y después de algunas reticencias y vacilaciones, la mayoría de nuestros correligionarios está de acuerdo en que la revisión debe efectuarla el Congreso Constituyente, para que, en una forma expedita y práctica expida modificaciones, discuta y apruebe las reformas y haga de nuestra Carta Magna una ley congruente, racional y de aplicación positiva".[32] Más adelante tachaba a la Constitución de 57 de tibia y adelantaba la tendencia marcadamente radical, y antirreligiosa en muchos aspectos, que tendría la nueva Constitución:

> ¿La Constitución de 57 fue realmente un gran paso progresivo en todas y cada una de sus partes? Nosotros decimos que no, ya que a excepción de las garantías individuales y del juicio federal, la de 57 fue una Constitución moderada. El adelanto efectivo, el progreso real y evidente, fue la Reforma. Esta sí atacó uno de los grandes estorbos del progreso nacional; desde el punto de vista ideológico, libertó a la conciencia y apoyó la libertad de pensamiento; desde el punto de vista económico, levantó al país de la pesada carga de las gabelas religiosas.[33]

El 14 de septiembre de 1916 Carranza expide el decreto mediante el que se reforman varios artículos del Plan de Guadalupe. En los considerados se hace la distinción entre las reformas sociales que podían

[32]Félix F. Palavicini, *Historia de la Constitución de 1917*, México, s/e, 1937, t. I, p. 33.
[33]*Ibid.*, pp. 79-82.

ser expedidas y puestas en práctica en forma inmediata y sin inconveniente alguno, por no afectar a la organización y funcionamiento de los poderes públicos, de aquellas otras reformas de carácter político que por afectar al orden de los poderes podían ser tachadas de inconstitucionales por los enemigos de la revolución.

El 19 de septiembre de 1916 Carranza lanza la convocatoria para elecciones al Congreso Constituyente, en cuyo artículo primero se decía: "Se convoca al pueblo mexicano a elecciones de diputados al Congreso Constituyente, el que debe reunirse en la ciudad de Querétaro, y quedar instalado el 1° de diciembre del corriente año".[34]

La instalación del Congreso

Verificadas las elecciones el Congreso Constituyente quedó instalado en la ciudad de Querétaro, y el 21 de noviembre de 1916 inició las juntas preparatorias. En ellas se hizo pública la maniobra del general Obregón, cuyo instrumento fue el entonces secretario de Gobernación, licenciado Jesús Acuña, para impedir el ingreso de los diputados que habían pertenecido al llamado Grupo Renovador, integrante de la diputación maderista en la Legislatura XXVI federal, a los que se acusaba de haber colaborado con el usurpador Victoriano Huerta. Miembros de ese grupo eran Macías, Rojas, Palavicini y Cravioto, los cuales por instrucciones de Carranza habían redactado y preparado el proyecto de Constitución, principalmente los dos primeros.

En el fondo no se trataba más que de una maniobra tendente a evitar que se presentara un proyecto constitucional en el que no aparecía tan acusada la tendencia radicalmente antirreligiosa que pretendían, como se demostró en el curso de los debates y en los textos relativos de la Constitución, los diputados integrantes del grupo obregonista que se autodenominó de izquierda radical y jacobina. Sin embargo, finalmente fueron aprobadas las credenciales de los diputados ex renovadores. Dichos legisladores fueron quienes, sin perjuicio de su

[34] *Idem.*

inocultable anticlericalismo, durante los debates defendieron en forma relativa la libertad de educación y religiosa en contra de los excesos de jacobinismo ultramontano.

El 30 de noviembre el Congreso eligió su mesa directiva, cuyo presidente sería Luis Manuel Rojas. Luego se designó a la Comisión de Constitución, formada por Enrique Colunga, Francisco J. Múgica, Enrique Recio y Alberto Román; el criterio radical de la mayoría prevaleció sobre la planilla primeramente propuesta por el presidente Luis Manuel Rojas. El 1° de diciembre de 1916 Venustiano Carranza inaugura las labores del Congreso y presenta su "proyecto de Constitución reformada". En el mensaje que dirige a la asamblea, en la parte que interesa al objeto de este estudio, reitera su propósito de respetar el espíritu liberal de la Constitución de 57. Al hablar del artículo 27 de la Constitución de 1857, expresa que: "el proyecto de Constitución además de dejar en vigor la prohibición de las Leyes de Reforma sobre la capacidad de las corporaciones civiles y eclesiásticas para adquirir bienes raíces, establece también la incapacidad en las sociedades anónimas, civiles y comerciales, para poseer y administrar bienes raíces..."

El proyecto sustenta la necesidad de la referida reforma en los siguientes términos: "La necesidad de esta reforma se impone por sí sola, pues nadie ignora que el clero, incapacitado para adquirir bienes raíces, ha burlado la prohibición de la ley, cubriéndose de sociedades anónimas... Finalmente, el artículo en cuestión establece la prohibición expresa de que las instituciones de beneficencia privada puedan estar a cargo de corporaciones religiosas y de los ministros de los cultos, pues de lo contrario se abriría nuevamente la puerta al abuso".

Sin embargo, y aun cuando la Carta Magna de 57 conserva el desconocimiento absoluto del derecho de propiedad de las comunidades religiosas, nada trasluce el mensaje en el sentido de negar a las mismas el derecho de enseñar y de no reconocer su personalidad jurídica. El proyecto del primer jefe fue aceptado, modificado y adicionado en diversos aspectos. Fue aceptado en la casi totalidad de las innovaciones que respecto a la Constitución de 57 proponía en punto a organización política. Al decir de Tena Ramírez, las ideas que

al respecto había sustentado en sus obras Emilio Rabasa influyeron poderosamente en el proyecto y en la asamblea.[35]

El proyecto de Carranza no tocaba la parte de la Constitución de 57 que en su texto primitivo o a través de las Leyes de Reforma regulaba las relaciones del Estado con la Iglesia. El Constituyente fue más allá, modificando en sentido radical los artículos relativos del proyecto. Al respecto comenta Palavicini: "Los espectaculares debates del artículo 3°, sobre libertad de enseñanza, y del 129, después 130, sobre materia religiosa, que dio la apariencia de avanzados a algunos representantes, no fue, en realidad, sino anticlericalismo, que durante los debates recibió el nombre caprichoso de jacobinismo".[36] Anticlericalismo al cual no fue inmune el propio Palavicini, quien en una de sus intervenciones se jacta de que no bautiza a sus hijos y se burla de los diputados radicales que debajo de sus camisas portan el escapularios de la Virgen del Carmen.

Hay que señalar, por otro lado, que la obra original y propia de la asamblea de Querétaro consistió en las trascendentales novedades que introdujo en las materias obrera y agraria, bastantes por sí solas para convertir el proyecto en reformas del primer jefe en una nueva Constitución. Empero, sin duda alguna, los temas relativos a la educación, la religión y el Estado, en el contexto del polémico y polivalente concepto del laicismo, fueron los que provocaron los más tormentosos debates del Congreso.

Los debates sobre educación y laicismo

El espíritu –en algunos anticlerical y en otros antirreligioso– hizo su irrupción al presentarse a discusión el artículo 3° del proyecto de Venustiano Carranza, que establecía la libertad de enseñanza. Su texto era el siguiente: "artículo 3°. Habrá plena libertad dé enseñanza; pero será laica la que se de en los establecimientos oficiales de educación, y gratuita la enseñanza primaria, superior y elemental, que se imparta en los mismos establecimientos".

[35]Tena, *op. cit.*, p. 812.
[36]Palavicini, *op. cit.*, p. 47.

La Comisión de Constitución, presidida por Múgica, quizás el más destacado de los líderes de la corriente antirreligiosa del Congreso, presentó a la asamblea un nuevo dictamen rechazando el texto propuesto por el primer jefe, tendiente a suprimir totalmente la intervención del clero en la enseñanza. En la exposición de motivos del citado dictamen, entre otras cosas, se decía lo siguiente:

> es justo restringir un derecho natural cuando su libre ejercicio alcance a afectar la conservación de la sociedad o a estorbar su desarrollo. La enseñanza religiosa, que entraña la explicación de las ideas más abstractas, ideas que no puede asimilar la inteligencia de la niñez, esa enseñanza contribuye a contrariar el desarrollo psicológico natural del niño... La enseñanza religiosa afecta, además, bajo otra fase, el desarrollo de la sociedad mexicana. No siendo asimilables por la inteligencia del niño las ideas abstractas contenidas en cualquier dogma religioso, quedan en su espíritu en la categoría de sentimientos, se depositan allí como gérmenes prontos a desarrollarse en un violento fanatismo, [por ello] es preciso prohibir a los ministros de los cultos toda ingerencia en la enseñanza primaria.

El dictamen precisaba el término laico, para que no se considerara de ninguna manera como neutral respecto de la religión:

> Dando a este vocablo la significación de neutral, se ha entendido que el laicismo cierra los labios del maestro ante todo error revestido de alguna apariencia religiosa. La comisión entiende por enseñanza laica la enseñanza ajena a toda creencia religiosa, la enseñanza que trasmite la verdad y desengaña el error inspirándose en un criterio rigurosamente científico; no encuentra la Comisión otro vocablo que exprese su idea, más que el de laico, y de este se ha servido, haciendo constar que no es su propósito darle la acepción de neutral indicada al principio.

El texto propuesto por la Comisión en su dictamen quedó formulado en los siguientes términos:

> Artículo 3°. Habrá libertad de enseñanza; pero ser laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, lo mismo que la enseñanza primaria elemental y superior que se imparta en los establecimientos particulares. Ninguna corporación religiosa, ministro de algún culto o persona

> perteneciente a alguna asociación semejante, podrá establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria, ni impartir enseñanza personalmente en algún colegio. Las escuelas primarias particulares sólo podrán establecerse sujetándose a la vigilancia del gobierno.
> La enseñanza primaria será obligatoria para todos los mexicanos y en los establecimientos oficiales será impartida gratuitamente.

Por su parte Luis G. Monzón, miembro de la Comisión, presentó un voto particular, en el cual proponía la sustitución de la palabra "laica" por la de "racional", pues entendía que la primera recomendaba "respetar estrictamente las creencias religiosas del hogar", en tanto que "la escuela racional destruye la mentira, el error y el absurdo donde quiera que se presenten... y en los asuntos religiosos en donde se hayan los errores más monstruosamente abominables".

La discusión del dictamen presentado por la Comisión de Constitución se prolongó durante las sesiones del 13 al 16 de diciembre de 1916. El primero en hablar en favor del dictamen fue el general Múgica, quien después de decir que aquel era el momento más solemne de la revolución, por estarse jugando el porvenir de la juventud y de la patria, expresó: "La ciencia pedagógica ha hablado ya mucho sobre la influencia de la enseñanza religiosa, que la enseñanza de las ideas absurdas ejerce sobre los individuos para degenerarlos no sólo en lo moral sino también en lo físico". Acusó al clero de ser enemigo de las instituciones democráticas, de Jesucristo, y de la revolución, para terminar así: "Si dejamos la libertad de enseñanza absoluta para que tome participación en ella el clero, con sus ideas rancias y retrospectivas, no formaremos generaciones nuevas, de hombres intelectuales y sensatos, sino que nuestros postreros recibirán de nosotros la herencia del fanatismo, de principios insanos, y surgirán más tarde otras contiendas que ensangrentarán de nuevo a la patria, que la arruinarán y que quizá la llevarán a la pérdida total de su nacionalidad".

En contra del dictamen habló, Luis Manuel Rojas, que entre otras cosas dijo: "Podrá suceder que de aquí salga un código netamente liberal, tolerante, progresista y moderno... que sirva para restablecer cuanto antes la paz en México. Podrá ser también que esta Constitución,

por circunstancias especiales... sea imprudente e inoportunamente jacobina, y por consiguiente reaccionaria". Hace una exposición sobre la evolución de la libertad de enseñanza en Europa, diciendo que parece lógico que exista una reacción de jacobinismo en aquellos países donde el catolicismo es la religión de Estado, pero " en el caso de México, donde la Iglesia católica ha perdido ya su antiguo control, no es disculpable el jacobinismo en el mismo grado. En México es extemporánea la fórmula intolerante y agresiva que nos propone la Comisión para el artículo 3°, después de haberse dado las Leyes de Reforma y de realizada la independencia de la Iglesia y del Estado". Y más adelante lanza la siguiente advertencia: "el jacobinismo extemporáneo e inoportuno que pueda surgir de esta asamblea nos puede llevar también a una nueva contienda armada".[37] No obstante, Rojas expresaba su "comprensión" –y su implícita aquiescencia– en el sentido de que cualquier general revolucionario "venga a la plaza de Querétaro e incendie los confesionarios de todas las iglesias en la plaza pública, que funda las campanas, que se apropie de las escuelas del clero, como lo ha hecho el mismo señor Aguirre Berlanga en el estado de Jalisco, y hasta que cuelgue a algunos frailes". Finaliza sosteniendo que es impropio que se incluya ese artículo dentro del capítulo de las garantías individuales.

A favor del dictamen, Alberto Román insiste en que el laicismo es una restricción a la libertad de enseñanza que descansa sobre dos bases fundamentales: una de naturaleza científica y pedagógica y la otra de carácter político, pues "el hecho de asociar la religión a la enseñanza es asociar el error a la verdad".[38] En otra parte de su dis-

[37]La advertencia de Luís Manuel Rojas resultó profética. Nueve años después –en 1926– estallaría la guerra cristera, como consecuencia de la aplicación rígida de las disposiciones constitucionales y de las leyes reglamentarias que al efecto se expidieron.

[38]Sobre esta línea de pensamiento en el que se asocia el positivismo con la aversión religiosa, Martín Quitarte señala "que los positivistas luchaban contra las creencias religiosas y lo mismo acontecía en Europa que en Hispanoamérica. ¿No llegó hasta creerse que la ciencia sustituiría a la religión? Muchos hombres se volvieron ateos ante el influjo de las nuevas doctrinas", *op. cit.*, p. 369. En el mismo orden de ideas, Xabier Pikaza expresa que "Comte ha destacado el desarrollo positivo de la razón. Con ingenuidad que hoy nos parece piadosa, ha pretendido crear una religión de la humanidad, centrada en el dios nuevo de la ciencia, entendida como realidad absoluta", *El fenómeno religioso*, Madrid, Trotta, 1999, p. 39.

curso, casi para finalizar, se pregunta: ¿Por qué no tenemos el valor en nuestras leyes, igualmente, de afirmar un acto de aniquilamiento para el enemigo, como se hizo, por ejemplo, cuando se proclamaron las Leyes de Reforma?

En contra del dictamen hace uso de la palabra Alfonso Cravioto. Para evitar que lo acusen de clerical inicia su discurso con estas palabras: "Si cuerdas faltan para ahorcar tiranos, tripas de fraile tejerán mis manos". Más adelante expresa su enérgica oposición al dictamen del artículo 3° diciendo:

> aunque en apariencia halaga por de pronto nuestro radical sentimiento unánime en contra del clericalismo, pero que estudiado más a fondo resulta arbitrario, impolítico, imprudente, insostenible, secularmente regresivo y tan preñado de consecuencias funestísimas para nuestras labores constitucionales, que de aceptar el criterio excesivo de ese dictamen, tendremos, si somos lógicos, y siguiendo naturales consecuencias, que dar al traste con muchas de las preciosas conquistas consagradas ya en la Constitución de 57 [...] el proyecto jacobino de la comisión no aplasta a la frailería, ¡qué va!, si nos la deja casi intacta, vivita y coleando; lo que aplasta verdaderamente ese dictamen son algunos derechos fundamentales del pueblo mexicano.

Cravioto termina su larga intervención con un llamado a la asamblea: "no olvidéis que estamos aquí por voluntad del pueblo, no para hacer obra de partido sino para hacer obra de patria. La revolución se ha hecho no sólo en beneficio de los revolucionarios sino en beneficio y bienestar de todo el pueblo mexicano. Hay que subordinar a este grande interés colectivo nuestros mezquinos intereses parciales".

López Lira habla en pro, argumentando que el derecho de enseñar tiene límites: "tenemos derecho de enseñar, pero de enseñar las verdades conquistadas, los derechos positivos, los conocimientos comprobados, no tenemos el derecho, señores diputados, de enseñarles errores o de enseñarles mentiras". Por último, vaticina que al implantarse la enseñanza laica los colegios católicos se clausurarán, porque sus fundadores no podrían conseguir adeptos, que es el único fin de la enseñanza religiosa.

José Natividad Macías, principal redactor del proyecto de Constitución presentado por Carranza habla en contra del dictamen. Para demostrar que defendía el proyecto del primer jefe, y no el de la Comisión, por razones ajenas a las del clericalismo, inicia su discurso con una filípica acusando al clero de haberse opuesto permanentemente al progreso y a la civilización, y haber vivido siempre "haciendo intrigas para poder oprimir a los pueblos, para poder explotarlos y para poder vivir enteramente a satisfacción sin que haya trabajo de su parte". Enseguida hace un largo resumen de la historia de México desde Juárez hasta Carranza, para concluir diciendo que la Comisión, llevada de su jacobinismo, pretende ignorar la época y regresar al oscurantismo de hace 300 años. Finaliza con las siguientes palabras: "el pueblo mexicano seguirá tan ignorante, supersticioso y enteramente apegado a sus antiguas creencias y sus antiguas costumbres, si no se le educa".

El 14 de diciembre, bajo la presidencia del licenciado Luis Manuel Rojas, se reanudó la discusión sobre el artículo 3°. Después de que el general Navarrete pronunció un discurso absolutamente ininteligible, pues "no estaba en aptitud de exponer sus ideas", dice Palavicini,[39] intervino en contra Pedro Chapa, para advertir que: "Contra esa constitución sectaria y para unos cuantos, se levantaría una nueva revolución que llevaría por bandera la grandiosa carta magna del señor presidente". A continuación Celestino Pérez, en su intervención, dice, entre otras cosas, que en las escuelas católicas se le enseña al niño la mentira de que la libertad es un don de Dios, cuando en realidad "no es un don de Dios, sino que está en la conciencia de todo un pueblo".

Palavicini, en su turno, después de la consabida declaración de anticlericalismo, pide que se establezca la libertad de enseñanza. Sin embargo, se pronuncia por la exclusión del clero en la educación, pero proponiendo que se consigne esta prohibición en el artículo 27, y no en el 3°, argumentando: "Si en ese punto todos estamos conformes, liberales y radicales; si todos si pudiéramos nos comeríamos a los curas; si yo, señores diputados, que no soy un jacobino sectario, no bautizo

[39]*Ibid.*, p. 241.

a mis hijos ni tengo ninguna de las esclavitudes del catolicismo tradicional; si soy liberal y estoy seguro que lo es la mayor parte de ustedes, ¿por qué no aceptar la disciplina filosófica y la unidad de la Constitución estableciendo las limitaciones al clero dentro del artículo 27?"

La asamblea aprueba la proposición de Palavicini, y la Comisión retira el dictamen. No obstante, el nuevo dictamen que se presenta en la sesión del día 16 es prácticamente igual que el anterior. Palavicini acusa a la Comisión de haber traicionado y desvirtuado el acuerdo del Congreso. Alonso Romero lo defiende argumentando que hubiera sido absurdo suprimir del texto del artículo 3° la prohibición de que las corporaciones religiosas participaran en la enseñanza, pues se hubiera repetido el mismo error de los constituyentes del 57 que dejaron abiertas las puertas "a la reacción y a las hordas del clero".

El mismo día fue aprobado el artículo 3° tal como lo presentó la Comisión, por 99 votos contra 58. Su texto, como ya se dijo, fue sustancialmente el mismo que elaboró originalmente la Comisión de Constitución.[40] Carranza, empero, no quedó conforme que se hubiera alzado con la victoria la posición del laicismo más radical y declaradamente antirreligioso, cuando él lo pretendía más moderado. Con la intención de revertir dicha situación, el 21 de noviembre de 1918 envió una iniciativa de reformas al artículo 3° constitucional, en estos términos:

> Artículo 3°. Es libre el ejercicio de la enseñanza; pero ésta será laica en los establecimientos oficiales de educación, y laica y gratuita la primaria superior y la elemental que se imparta en los mismos. Los planteles particulares de educación estarán sujetos a los programas e inspección oficiales.

La iniciativa fue rechazada en el dictamen emitido por las comisiones correspondientes de la Cámara de Diputados, en diciembre de 1918, argumentándose, entre otras cosas, que:

> Nuestra Carta Magna basada en conceptos eminentemente liberales no debe por ningún motivo mutilarse sin razonamiento tan profundamente

[40]De los artículos relativos a la cuestión religiosa: 3°, 5°, 24, 27, I y II, y 130, el único que se modificó, antes de la reforma general de febrero de 1992, fue el artículo 3° que fue reformado el 13 de diciembre de 1934 y el 30 de diciembre de 1946.

fuertes como fueran el peligro de nuestra autonomía, y el hecho de combatir el *clericalismo* que está en las conciencias de todos los miembros de esta representación nacional.[41]

Conclusión

Como se puede apreciar del muestrario de las intervenciones más representativas en torno al artículo 3º, es indudable que no hubo un concepto unívoco respecto de lo que debía entenderse por "laicismo" y por "educación laica". La diapasón comprendió todas las notas: lo antirreligioso, lo anticatólico, lo anticlerical o, supuestamente, la neutralidad, que aun en este caso tenía ribetes de anticlericalismo. En efecto, hubo distintos matices, pero la posición que se impuso fue la de la Comisión presidida por el general Múgica, que, como quedó patente en el dictamen a que se ha hecho alusión arriba, y en los discursos del propio Múgica, fue contundentemente anticlerical.

Como se indicó en la parte inicial de este trabajo, y consideramos que se evidenció en su desarrollo, el laicismo de corte anticlerical fue el *leitmotiv* que en materia educativa concitó todas las voluntades de los constituyentes de Querétaro. Las divergencias y las discusiones –algunas de ellas enconadas– sobre el tema, en realidad consistieron en la pugna de dos posiciones fundamentales sostenidas entre los que pretendían un laicismo anticlerical –implícita o explícitamente antirreligioso– y los que se inclinaban por un laicismo –implícita o explícitamente anticlerical– con expresiones normativas atenuadas. Y en el trasfondo de esas dos posiciones hay que añadir el componente político de la lucha entre el grupo de Carranza y el de Obregón, que tres años después le costaría la vida al primero.

[41] La iniciativa y el dictamen completos pueden verse en Manuel Ulloa Ortiz, *El Estado educador*, México, Jus, 1976, pp. 353-365.

*Alejandro Gutiérrez Hernández**

La masonería mexicana, un caso de estudio pendiente para la historia

Introducción

El significado de ciudadanía tiene una ineludible definición legal que podemos ver en las constituciones generales de la mayoría de los países. En el caso de México, nuestra Constitución define esta calidad en su artículo 34.[1] La calidad de ciudadano se traduce en la capacidad de exigir frente al aparato gubernamental el cumplimiento de una serie de derechos que respondan a las necesidades básicas de protección a la dignidad humana. Ello implica una definición clara de las reglas del juego de la convivencia social. El Estado tiene aquí sin lugar a dudas la responsabilidad de proveer a la sociedad de esas normas que nos darán a entender las formas y los fondos de nuestras relaciones ente el Estado y la ciudadanía.

Alternativamente la sociedad ha diseñado sus modelos de lo que debiera entenderse y de "ser" un ciudadano. En este caso me quiero re-

*UASLP, Campus Huasteca.

[1]"Artículo 34. Son ciudadanos de la República los varones y mujeres que, teniendo la calidad de mexicanos, reúnan, además, los siguientes requisitos:

I. Haber cumplido 18 años, y

II. Tener un modo honesto de vivir".

La historia de este artículo es poderosamente llamativa, ya que, por ejemplo, es uno de los artículos que sirvieron de argumento para no reconocerle el voto a la mujer (el cual finalmente es reconocido a nivel federal en México en 1953). Este artículo tenía también otros candados para restringir la calidad de ciudadano, por ejemplo el servicio militar, que en alguna ocasión también fue requisito para alcanzar los derechos del ciudadano, además de ser restrictivo para las mujeres ya que hasta hace unos cuantos años en nuestro país las mujeres no podían hacer el servicio militar nacional.

ferir a un grupo social de características *sui generis* que ha aportado su propia definición de ciudadano e incluso ha influido importantemente en la postura del Estado frente a las políticas públicas y las normas jurídicas que identifican y proveen de derechos al ciudadano; me refiero en este punto a la masonería.[2]

El centro de interés

En este trabajo me interesa la descripción que la masonería hace para definir y construir su propia idea de "ciudadano".[3] En términos concretos, el objetivo es llamar la tención sobre la falta de trabajos históricos sobre la masonería en México, los cuales podrían redundar en un apoyo para entender cómo la ciudadanía alternativa al Estado construye su definición de ciudadano, sobre todo partiendo del tema del anticlericalismo, como una ventana para atisbar en los procesos sociales que se dieron en la construcción de nuestra nación.

He dividido el presente análisis en tres: en una parte describo a esta organización (sus estructura y fines) con algunos breves antecedentes. Luego, llamo la atención sobre la ausencia de suficiente bibliografía sobre el tema, recopilada por algunos autores. Por último expongo mis consideraciones sobre el tema.

Igualdad y libertad

Antecedentes de la publicidad de las logias

Suele decirse que el parteaguas para la aparición del ciudadano se encuentra en la revolución francesa y pareciera que el antecedente

[2]Al respecto véase Beatriz, Urías Horcasitas, "De moral y regeneración: el programa de 'ingeniería social' posrevolucionario visto a través de las revistas masónicas mexicanas, 1930-1945", en *Cuicuilco*, septiembre-diciembre, año/vol. II, núm. 032, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 87-119.

[3]En este caso tomaremos como punto de análisis la llamada Constitución de Anderson y el texto de Adolfo Terrones Benítez y Alfonso León García González, *El libro del aprendiz masón. Los 33 temas del aprendiz masón y estatutos de la orden*, Herbasa, México, 1984.

más claro que tenemos es sin duda la Declaración de los Derechos del Hombre, resultado de la lucha liberal que representa el crisol de las distintas ideas filosóficas de la Ilustración, que apuntaban al nacimiento de este nuevo agente político, actor irrelevante en las narraciones históricas de épocas pasadas y que viene a ser vindicado en su presencia y función a partir de la Ilustración.

La vinculación del ciudadano a la arena política comenzó con el reconocimiento de una serie de derechos individuales que hoy son llamados derechos de primera generación, y que "son aquellos que protegen la vida, la libertad, la igualdad, la seguridad y la integridad física de cada mujer u hombre, así como sus propiedades. Estos derechos pueden dividirse, a su vez, en derechos de igualdad, derechos de libertad y derechos de seguridad jurídica, a los cuales cabe agregar las prerrogativas de los ciudadanos y que se conocen como derechos políticos".[4] A partir de aquí la llamada época moderna construyó sobre la idea de ciudadano un amplio marco generacional de derechos que acorazan la existencia del individuo así como del colectivo y pone especial énfasis en la participación del sujeto individual en la toma de decisiones gubernamentales.

La revolución francesa entregó a los ávidos liberales una nueva forma de organizar el juego político. A partir de la inauguración de los derechos liberales comenzó en Europa una fuerte tendencia a la creación de clubes liberales. Este tipo de clubes se hicieron cotidianos, a tal gado que se volvieron aceptados. La tolerancia hacia grupos que presumían su ser liberal se volvió pan de todos los días y en el siglo XVIII, por lo menos en Inglaterra, se hace pública una de las sociedades liberales mas enigmáticas de la historia: la masonería.

¿Qué es y qué no es la masonería?

Algunos textos hunden las raíces de la masonería más allá del siglo XVIII y llegan a afirmar que la herencia de constructores les viene desde los creadores de las pirámides egipcias, los practicantes de los miste-

[4] J. Jesús Orozco Henríquez y Juan Carlos Silva Adaya, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2002.

rios de Isis y Osiris; de Zoroastro, el creador de los misterios de los magos persas; así como que sus enseñanzas provienen del templo del rey Salomón, pasando por los caballeros templarios, los cátaros, y otros tantos grupos secretos, de los cuales se mezclan rituales, enseñanzas filosóficas y misterios.[5]

Esta maraña de historias y leyendas sobre la masonería dificulta en ocasiones definir claramente su estructura y fin, por eso hay quienes prefieren definirla a *contrario sensu*, es decir, por lo que no es, de esta forma encontramos que la masonería "nada tiene que ver con el judaísmo, ni con el comunismo, ni con el satanismo y tampoco es una religión, una filosofía o una ideología política".[6]

> …conviene establecer diferencias en función de sus etapas y de sus afinidades o rechazo a su regularización. La mayoría de sus símbolos (escuadra, nivel, regla, Gran Arquitecto del Universo o GADU) y su nombre (*franc* o *fre*, esto es libre, y masón, albañil) develan los orígenes medievales de la francmasonería, relacionados con los antiguos gremios o hermandades de constructores de catedrales cuya finalidad era compartir los "secretos" técnicos y de orden ritual así como procurar el bienestar material y espiritual de sus miembros.[7]

La institución fue elevando su membresía con el paso del tiempo y como resultado de las rigurosas políticas y procesos el nivel cultural de los miembros era alto en comparación con los estándares de aquella época. De esta forma la masonería pronto llegó a ser el punto de destino de los intelectuales de la época, quienes al ingresar a ella aseguraban un fuerte respaldo de un grupo influyente en la comunidad y la oportunidad de discutir cualquier tema sin temor de ser perseguidos, debido a la protección que daba el juramento de guardar secreto que se practicaba.[8]

[5]Al respecto se pueden consultar distintos trabajos sobre el tema. El autor más reconocido en torno a este tópico parece ser Albert G. Mckey y Robert Ambelain, entre otros más.

[6]Ángel Luis López Villaverde y Ángel Ramón del Valle Calzado, "El hermano Antenor y su proselitismo masónico en Cuenca", en *Revista Universitaria de Formación de Profesorado*, abril, núm. 043, Universidad de Zaragoza, 2002, pp. 53-60.

[7]*Idem*.

[8]Información obtenida el 29 de enero de 2007 de http://espanol.geocities.com/informes/masoneria/historia_ de_la_masoneria.html

En el siglo XVIII la composición de la fraternidad se transformó completamente. En cuanto a la "masonería *operativa* (limitada a los constructores) se pasará a la fase *especulativa* cuando, tras entrar en la misma otros profesionales (masones honorarios) no vinculados a la construcción, que asumen sus ritos, símbolos y espíritu fraternal, acaben predominando estos últimos".[9]

De esta forma los constructores pasaron a ser la minoría y los intelectuales asumieron el control de la organización. el 24 de junio de 1717 cuatro logias londinenses se reunieron en la Goose and Gridirion Alehouse (La Taberna del Ganso) creando la primera institución formal que regiría a la masonería inglesa, la Gran Logia Unida de Inglaterra.[10]

La creación de esa Gran Logia no fue bien vista por otros masones y en 1751 se fundó en Londres la Gran Logia de Antiguos, Libres y Aceptados Masones, idéntica a la primera aunque con un ceremonial distinto para el grado de maestro. Los miembros de esta logia se nombraban a sí mismo *antiguos* ya que decían representar fielmente los principios de la fraternidad original. Los partidarios de la logia fundada en 1717 se hicieron llamar *modernos*. Para mediados del siglo XVIII la masonería contaba en sus logias con destacados personajes y miembros de la nobleza europea. En 1786 Federico II de Prusia encabezó el primer intento de unificación de la masonería inglesa y propuso un reglamento, ceremonial y estructura de grados basados en la religión cristiana, lo que impedía o dificultaba el acceso a la orden a personas de otra religión.

La rivalidad entre ambas logias acabó en 1813 con la reforma a la Gran Logia original, la cual adoptó el nombre de Gran Logia Unida de Inglaterra de Masones Antiguos, Libres y Aceptados; ya unificados crearon la Logia de Reconciliación y en 1816 se presentó una propuesta final de liturgias y estándares completamente laicos. Desde entonces se

[9]Ángel Luis López Villaverde y Ángel Ramón del Valle Calzado, *op. cit.*, p. 55.

[10]"Tres de esas cuatro logias fundadoras sobreviven en la actualidad: Antiquity No. 2, The Lodge of the Rummer and Grapes (ahora llamada Royal Somerset House and Inverness Lodge No. 4) y The Lodge at the Apple Tree Tavern (ahora llamada Lodge of Fortitude and Old Cumberland No. 12)". Información obtenida el 29 de enero de 2007 de http://espanol.geocities.com/informes/masoneria/historia_ de_la_masoneria.html

acordó reconocer a la Gran Logia Unida como autoridad rectora de la masonería a nivel mundial; es ésta quien reconoce y da legalidad a las demás grandes logias del mundo. A partir de esa fecha la fraternidad ha crecido de forma estandarizada (las logias y grandes logias que siguen esos *estándares* se denominan *regulares* y son las únicas oficiales), de tal forma que en la actualidad se encuentra presente en casi todos los países de la Tierra y su lista de miembros abarca millones de personas.[11]

Hoy en día la regulación de la masonería especulativa deriva de las llamadas Constituciones de 1723 conocidas como las Constituciones de James Anderson.[12] En estas normas se establecían los deberes "(entre los que destaca la creencia en el GADU) un reglamento para las logias (que impide hablar de religión o política y admitir mujeres en su seno) y los cantos para los tres grados iniciales…".[13] Esta normativa es la que hasta la fecha da guía a los ordenamientos masónicos que rigen la vida mística, administrativa y social de las logias.

Muchas de esas historias pueden ser leídas en la infinidad de literatura que sobre el tema existe alrededor del mundo.[14] En este caso no me interesa remontarnos al nacimiento de la masonería como una sociedad secreta; más bien interesa cómo en el ideario masónico existe un lugar para el ciudadano como una figura social creada desde dentro de las logias y las creencias masónicas.

> En la Europa iluminista la propagación de la modernidad tiene eco en este tipo de sociedades idealistas, combativas y activistas que pretenden

[11] *Idem*.

[12] "La redacción de las Constituciones que en adelante iban a ser la pauta a seguir por la Orden del Gran Arquitecto del Universo corrió a cargo de dos pastores protestantes: John Th. Désaguliers y James Anderson. El nombre de este último es el que figura en el frontispicio de las Constituciones, por lo que en adelante serán conocidas con el nombre de las Constituciones de Anderson. La primera edición apareció en 1723". Información obtenida el 29 de enero de 2007 de http://www.logiacondearanda.org/pral/pralmas/pralmas11.asp

[13] "Esta masonería regular anglosajona se extendió al resto de Europa a partir de múltiples obediencias que, por salirse de las normas de Anderson y asumir aportaciones procedentes tanto del racionalismo y el liberalismo, por un lado, como de la alquimia o la teosofía, por otro, son consideradas irregulares. Éstas tuvieron en Francia su mayor arraigo y de aquí se extendieron a España a partir de la invasión napoleónica". *Ibid*.

[14] Al respecto baste citar el texto de Dan Brown *El código Da Vinci* y el inusitado éxito literario y fílmico que su historia tuvo.

modelar el régimen y darle un sesgo liberal despegándose del control conservador.

En contra de esta sociedad tradicional, de antiguo régimen, las sociedades de ideas fueron portadoras de la modernidad, en el sentido de que estructuraban nuevas formas de organización de lo social, ya no centradas sobre los antiguos cuerpos sino en el individuo como actor político y social [...] La sociedad de ideas está caracterizada por el hecho de que cada uno de sus miembros tiene solamente una relación con la ideas, con los fines. En este sentido estas sociedades anticipan el funcionamiento de la democracia, pues ésta iguala también a los individuos dentro de un derecho abstracto que es suficiente para constituirlos en ciudadanía, que contiene y define la parte de soberanía popular que le corresponde a cada uno.

Por lo tanto, adherirse a estas sociedades en la Francia del antiguo régimen, como en la América Latina decimonónica, implicaba romper con las comunidades naturales, con las metáforas orgánicas y las históricas tradiciones religiosas, que encerraban al sujeto en una totalidad que no podía haberse escogido.[15]

El rito y los símbolos

Mítica, legendaria, mística y casi inexpugnable esta sociedad liberal parece estar presente en grandes acontecimientos de la vida política de la humanidad moderna. Su presencia queda un tanto velada en historias generales y sin embargo se reconoce a sus miembros una decidida acción política centrada en el cambio social, aunque poco se sabe de su organización. Vituperada por muchos y atractiva para otros, la masonería se ha erguido como un ariete de la liberalidad en los diversos acontecimientos históricos de distintos países. Según explican los mismos masones:

La francmasonería, institución esencialmente filantrópica, filosófica y progresista, tiene por objeto la búsqueda de la verdad, el estudio de la ética y la practica de la solidaridad; y trabaja por el mejoramiento material y moral de la humanidad. Tiene como principio la tolerancia mutua,

[15]Jean-Pierre Bastian, 1990, pp. 7 y 8.

> el respecto [*sic*] a los demás y de uno mismo y la absoluta libertad de conciencia. Considerando que las condiciones metafísicas y religiosas son del dominio exclusivo de la apreciación de cada individuo rechaza cualquier afirmación dogmática. Tiene por divisa: Libertad, Igualdad, Fraternidad.[16]

Como vemos de la anterior cita uno de los objetivos de los masones es la búsqueda de la verdad, así como el estudio de la ética y conformar una sociedad solidaria. Estos dos últimos objetivos, valores de la ciudadanía, es un tema que abundaremos en el siguiente apartado. Por ahora baste la cita para ir ubicando al lector en la vía de nuestro estudio.[17]

Se dice que la asociación masónica guarda en su filosofía conocimiento "verdadero", rituales y simbolismo místico que juntos llevan a la perfección del hombre.[18] Es clásico el símbolo que identifica a esta organización y que remite, según los masones, a los grandes constructores de quienes heredaron los conocimientos para pulir la "piedra en

[16]Información bajada el 15 de enero de 2007 de la dirección electrónica http://elmason.blogspot.com/2006/04/relacin-parcial-de-libros-sobre-la.html. Al respecto se pueden localizar infinidad de páginas en la Internet, que hablan sobre diferentes tópicos de la masonería.

[17]Resulta interesante observar que la masonería, aunque se asume hoy en día como una sociedad secreta, hermética, podríamos decir que más bien es una sociedad discreta, ya que su existencia y operaciones se han vuelto del dominio público. Ha sido tema de tiras cómicas o caricaturas así como de producciones cinematográficas, documentales y obras literarias del genero novelístico. Recordemos que en la caricatura de los productores Hanna y (el recién fallecido) Joseph Barbera, *Los Picapiedra*, Pedro Picapiedra y Pablo Mármol pertenecían a la Logia de los Búfalos Mojados. En un episodio de la caricatura *los Simpson* en algún momento Homero Simpson (el patriarca de la familia, protagonista de esta serie) logra introducirse a la sociedad secreta de los "magios". Sobre este episodio se puede conseguir información en: http://miarroba.com/foros/ver.php?foroid=902967&temaid=4052800). Este caso es muy clásico de la publicidad de la masonería ya que satiriza la serie de rituales y relaciones a que se somete un iniciado en esta institución. En cuanto a las producciones fílmicas podemos encontrar *Asesinato por decreto* (*Murder by Decree*). Otra filmación (que tiene raíz en el género de la novela) es *Desde el infierno* (*From Hell*) y del género del documental existe una producción transmitida por el History Channel denominada *Lyon, encrucijada Europea de la Francmasonería* (*Lyon Carrefour Europeén de la Franc-Maconnerie*).

[18]Podría decirse que literalmente del hombre, ya que en muchos de los ritos masónicos las mujeres no son aceptadas a trabajar dentro de la logia con los varones, sin que hasta la fecha se dé un argumento claro e irrevocable que justifique la marginalidad de la mujer en ciertos ritos como el Escocés Antiguo y Aceptado.

bruto".[19] Este símbolo se compone de una escuadra y un compás encima de ésta, al fondo se ve una "G". Este símbolo representa el cúmulo de creencias masónicas y se refiere a la cosmogonía creadora del Gran Arquitecto del Universo. La escuadra significa la tierra, la materialidad, las pasiones y el instinto; el compás representaría el cielo, la espiritualidad, la ciencia y la razón de la existencia cósmica del ser humano; la G sería al símbolo de la gnosis, la razón esencial del cosmos, la generación, la geometría, en concreto, el centro de la creación.

Los grados

Este símbolo también representa los tres primeros grados (aprendiz, compañero y maestro masón) de la llamada masonería azul. En el primer grado la escuadra está sobre el compás; esto simboliza al ser humano a merced de sus pasiones y de los aspectos materiales.

El grado de compañero se simboliza con uno de los extremos del compás sobre una de las extremidades de la escuadra; ello implica, en términos simbólicos, que el compañero ha adquirido los conocimientos suficientes de la geometría y es capaz de pulir la piedra en bruto, es decir, ahora se dedica a tallar la piedra cúbica. Esto en términos de espiritualidad quiere decir que el individuo es capaz de atemperar sus pasiones y sus instintos y está en camino de adquirir la maestría del dominio de su cuerpo y su materialidad para alcanzar lograr una plena espiritualidad, conciencia y razón de su existencia.

El tercer grado, el de maestro, se simboliza con las dos extremidades del compás sobre la escuadra. Esto implica que las virtudes y valores que comenzó a desarrollar desde su primer aprendizaje han rendido frutos, por fin su espíritu y conciencia ha alcanzado, a través del uso

[19]Algunas narraciones sugieren que el famoso Fulcanelli describió en dos obras fundamentales todo un tratado de alquimia contenida en la arquitectura gótica de las catedrales europeas. Léase *El misterio de las catedrales y la interpretación esotérica de los símbolos herméticos* y *Las moradas filosofales y el simbolismo hermético en sus relaciones con el arte sagrado y el esoterismo de la gran obra*. Es difícil de dilucidar sobre la existencia de este autor ya que sus biografías dependen de testimonios inciertos y poco claros.

de la razón cósmica, el peldaño de la creatividad y la construcción; ya es un constructor, un masón.[20]

Estos son los tres grados más comunes de las diferentes logias y ritos masónicos que se practican en la actualidad.

Los ritos

La consecución de mayores grados y la forma de conducirse dentro de la logia tiene que ver con lo que los masones llama Rito o rito. Esta palabra tiene dos sentidos según se escriba con mayúscula o con minúscula su inicial.

Rito es una rama particular de la francmasonería, de la misma forma que dentro de la Iglesia hay diversos ritos, como el rito maronita, el rito copto, el rito latino... etcétera. De esta forma se podría definir el rito como una presentación particular de la francmasonería cuyo carácter se distingue del de los otros ritos por la forma. Entre los muchos ritos que existen en masonería se pueden señalar el rito escocés rectificado, el rito de emulación, el rito de perfección, el rito escocés antiguo y aceptado, el rito de misraim, el rito de york, el rito francés, el rito sueco, etcétera. Tagón ha recopilado hasta 52 ritos diferentes. Sin embargo, el número de ritos es mucho mayor, ya que solamente en el *Diccionario Universal de la Francmasonería*, de Daniel Ligou, hay recogidos nada menos que 154 ritos masónicos.

[20]Precisamente en las Constituciones de Anderson "se hace constar en ellas que a partir de entonces ya no será la catedral un templo de piedra a construir, sino que el edificio que habrá de levantarse en honor y gloria del Gran Arquitecto del Universo será la catedral del Universo, es decir, la misma Humanidad. El trabajo sobre la piedra bruta destinada a convertirse en cúbica, es decir, apta a las exigencias constructivas, será el hombre, quien habrá de irse puliendo en contacto con sus semejantes a través de una enseñanza en gran parte simbólica. Cada útil o herramienta de los picapedreros recibirá un sentido simbólico: la escuadra, para regular las acciones; el compás, para mantenerse en los límites con todos los hombres, especialmente con los hermanos masones. El delantal, símbolo del trabajo, que con su blancura indica el candor de las costumbres y la igualdad; los guantes blancos que recuerdan al francmasón que no debe jamás mancharse las manos con la iniquidad; finalmente la Biblia, para regular o gobernar la fe". Información obtenida el 30 de enero de 2007 en http://www.logiacondearanda.org/pral/pralmas/pralmas11.asp

Se denomina *rito* (con minúscula) los diversos actos ceremoniales de iniciación (como el rito de despojar de metales al iniciado) o de desarrollo de los trabajos dentro de la Logia, cuyo formalismo está regulado según su finalidad iniciática.[21]

De esta forma el rito es un sistema de prácticas rituales, sacralizadas, que se ejercitan dentro de la logia. Como vemos de la cita anterior existen una infinidad de ritos. En el caso de México existen con mayor auge y presencia tres ritos: el escocés antiguo y aceptado, el rito nacional mexicano[22] y el rito de York. Sin embargo el que cuenta con mayor membresía es el rito escocés antiguo y aceptado (REAA). Éste se compone de 33 grados, los cuales van desde los tres primeros ya mencionamos (aprendiz, compañero y maestro masón) hasta llegar al grado de soberano gran inspector general.

El REAA implica una carrera masónica larga dentro de este rito. Cada uno de los grados contiene enseñanzas y simbolismos que van definiendo la función y compromisos del masón con la asociación. Estas funciones, compromisos, derechos, obligaciones, virtudes e ideas no sólo tienen que ser aplicados dentro de la logia,[23] el fin es que este itinerario pueda verse reflejado hacia el exterior, es decir en el campo social (o profano, como le llaman los masones).

Los masones consideran a la logia (o templo) el lugar idóneo de formación del individuo en ser humano (de piedra bruta a obra de arquitectura). También interpretan al templo simbólicamente como el espacio de formación material y espiritual de un tipo de ciudadano, de un modelo de agente político basado en la mixtura de distintas corrientes de pensamiento que incluyen el liberalismo y el sincretismo de ideas

[21]Información obtenida el 23 de enero de 2007 en http://hf7.tripod.com/VITRIOL/RITOS.htm

[22]Se dice que "según José Mª. Mateos existía masonería en México antes de 1806 ya que en ese año fue iniciado Don Miguel Hidalgo y Costilla en una Log. ubicada en la calle de Ratas No. 4, a la que asistían prominentes integrantes del cabildo de la Ciudad de México". Información obtenida el 23 de enero de 2007 en http://comunicacion63.galeon.com/cvitae983821.html

[23]La logia, también llamada templo es el lugar en donde se reúnen los masones para ejercer el rito, es decir, la serie de prácticas litúrgicas bajo las cuales intercambian ideas, pensamiento o llegan a acuerdos. A estas reuniones también se les denomina tenidas y por lo regular se realizan una vez por semana. El contenido de estas sesiones se protocoliza en un libro de actas y tanto este libro como lo expresado dentro del templo es de carácter secreto.

metafísicas, filosóficas y simbólicas del rol que juega un individuo en la sociedad políticamente organizada, es decir en el Estado.

Los tocamientos

Los tocamientos son una serie de señas que van variando según el grado y son una forma más de reconocimiento entre masones. Estos códigos de reconocimiento los podemos ver en los saludos de mano o bien en los abrazos. Las fotos de algunos presidentes de la república saludando a algunos personajes de la política son ilustrativas de este tipo de reconocimientos que entre los grandes jerarcas de la cúpula política nacional reafirmaban los lazos fraternos.

Libertad, Igualdad y Fraternidad

Es común identificar a las logias masónicas con el eslogan Libertad, Igualdad y Fraternidad. También es evidente la herencia francesa de ésta, proveniente de la revolución de 1789. Las tenidas de los masones se suelen cerrar formando lo que llaman la cadena de la unión y lanzar la frase de Libertad, Igualdad, Fraternidad por tres veces tres, terminando con una batería de júbilo (aplausos).

La masonería mexicana y la opacidad de su historia

En México los historiadores tejen la presencia de esta institución desde la época de la independencia nacional. Las narraciones sobre la temática francmasónica apuntan más que a los aspectos herméticos a los políticos. Así, leemos por ejemplo, en Josefina Zoraida Vázquez, una breve narración de la presencia de la masonería en el contexto político mexicano: como el único grupo político que contaba con una cierta organización era el de los masones escoceses, [Guadalupe] Victoria se empeñó en prestar su apoyo a la creación de una nueva logia que sir-

viera de contrapeso. La logia de Cork fue fundada en 1825 por algunos de los federalistas radicales como Alpuche, Zavala, Guerrero, Ramos Arizpe. Las logias fueron asociaciones básicamente políticas, a las que sólo la Iglesia se empeñó en dar otro carácter".[24]

Sin embargo, Vázquez no abunda en la indagación de procesos particulares, actores sociales específicos y eventos históricos del segmento francmasón. Esta historia se queda solo en la rápida descripción de la intervención de la masonería en las jugadas políticas entre conservadores y liberales (masones escoceses y yorkinos, respectivamente). Por lo regular las historias sobre esta asociación son de carácter general, es decir, no abundan en especificidades. Debido a la dificultad de acceder a los archivos de las logias es que aún no se pude escribir una historia crítica de estas instituciones en nuestro país, así que no tenemos muchas fuentes confiables sobre el tema.[25]

Otro de los pocos esfuerzos que se han hecho por encontrar la participación e incidencia de la masonería en nuestra historia es el de Moisés González Navarro. El autor de *Masones y cristeros* narra el enfrentamiento ente dos grupos encontrados ideológica y políticamente en Jalisco, el caso de los cristeros y los masones.[26] Luego de una sesuda sesión de análisis de sus fuentes[27] y una magnífica exposición de las diversas contradicciones que observaron masones y cristeros en el interior de sus organizaciones, González Navarro llega a la conclusión

[24]Josefina Zoraida Vázquez, "Los primeros tropiezos", en *Historia general de México*, t. 2, México, El Colegio de México, 1997, pp. 737-818.

[25]Al respecto tanto Moisés González Navarro como Beatriz Urías Horcasitas apuntan esta dificultad como uno de los impedimentos más claros para la inspección y escritura de esta parte de la historia. Véase sobre estos autores, respectivamente: *Masones y cristeros en Jalisco* y *De moral y regeneración: el Programa de "ingeniería social" posrevolucionario visto a través de las revistas masónicas mexicanas, 1930-1945*.

[26]Moisés González Navarro, *Masones y cristeros en Jalisco*, México, El Colegio de México, 2000, p. 11-12.

[27]Apunta Moisés González Navarro: "sus fuentes por el lado de los masones son: boletines, discursos de diputados y senadores, tanto federales como locales, folletos masónicos, la prensa periódica y, por supuesto, las obras secundarias, tanto de mexicanos como de norteamericanos. Es evidente la ausencia de los archivos masónicos, pero no creo tener posibilidad de acceso a ellos. Las fuentes de los cristeros son las mismas a las ya señaladas de los masones y varios archivos pertinentes, si bien faltan, sobre todo, las del Arzobispado de Guadalajara y las de la Secretaría de la Defensa Nacional". *Ibid*, p. 11.

de que en el enfrentamiento no hubo uniformidad en ninguna de las dos facciones. Apunta la clara división de los masones principalmente entre yorkinos y escoceses (norteamericanos y mexicanos), incluso entre los mismos mexicanos. Como ejemplo expone la lucha de Madero contra Porfirio Díaz y la de Lázaro Cárdenas contra Calles. Finaliza sobre el tema masónico que "De acuerdo con la información disponible, se advierte que las logias masónicas se dividen por razones de clase, tanto de las mexicanas con respecto a las logias norteamericanas, como internamente en el caso de las mexicanas".[28]

La misma afirmación dedica para los cristeros, es decir, también entiende que este grupo se dividió internamente por razones de clase (además de razones personales), señalando esta división como urbano-rural, justo en el momento en que la hacienda tradicional atraviesa por su ocaso, como una institución ya inoperante.[29] Deja ver González Navarro la necesidad de insertar la participación de este grupo masón en los procesos de trascendencia histórica para el país y que aún están pendientes de ser analizados y escritos por la pluma del historiador.

Otra contribución al tema la ha hecho Sara A. Frahm, con un artículo publicado en la revista *Secuencia*. En este trabajo Frahm pretender dar respuesta a algunas interrogantes que ella misma se plantea en torno al tema de la masonería y la religión (cristiana-católica), definiendo así sus preguntas: la cruz y el compás, ¿qué representan? ¿Cuáles son sus conflictos? ¿Será posible para un hombre o un país abrazar ambas representaciones? ¿Y si fuera el caso, por qué hacerlo? Para dar respuesta a estas preguntas Frahm revisa "los fundamentos históricos de la francmasonería, así como su filosofía y creencias [analizando] la oposición de la Iglesia católica a estas creencias, tanto de manera general como respecto a México en forma más específica.[30]

[28]*Ibid.*, p. 103.

[29]*Ibid.*, pp. 103-104.

[30]Sara A. Frahm, "La cruz y el compás, compromiso y conflicto", en *Secuencia*, México, Instituto Mora, núm. 22, enero-abril, 1992, pp. 67-102.

Sara Frahm dirige una página web llamada *Influencias masónicas en la historia temprana de México y los Estados Unidos*, que está accesible en español e inglés y en ella se puede leer de esta autora:

En su trabajo Frahm hace mención de la llegada de la masonería a México, justo en el momento en que las tropas españolas llegan a proteger al país en 1806 contra la invasión inglesa y narra que: "Muchas de estas tropas pertenecían al rito escocés y eran de tendencias liberales, sostenían un movimiento constitucional y la reforma clerical. Los pocos mexicanos que habían sido admitidos pertenecían a familias nobles. En 1821 surge una división ente las logias. El general Bravo funda nuevas logias que eran exclusivamente mexicanas".[31]

Destaca Frahm que el esfuerzo por sofocar el movimiento independentista mexicano trajo consigo desde España mas logias que pretendían establecer un sistema representativo de gobierno en España, además de la reforma clerical. Explica también que estos masones españoles venían de un ambiente de agitación en donde estos clubes liberales estaban llenos de políticos, lo cual influyó patentemente en la posterior masonería mexicana.[32] Señala también esta autora a O'Donoju (el último virrey español) como un gran impulsor de la masonería; que aunque de poca duración como virrey se hizo acompañar del médico Manuel Codornú para fundar nuevas logias y fortalecer las existentes. Codornú era el editor del periódico *El Sol*, cuyos objetivos eran defender el Plan de Iguala y esparcir los principios liberales es-

---

"el tema de la francmasonería ha sido abandonado por los historiadores. En el pasado reciente, ellos consideraban que era difícil tener acceso a los recursos masónicos, contaminados por nociones religiosas fantásticas que no debían ser tomadas en serio. Afortunadamente, esto ha estado cambiando en los últimos veinte años.

Mientras realizaba estudios sobre la Revolución Mexicana en la escuela de postgrado, me di cuenta que se mencionaba con frecuencia la francmasonería. Mi profesor me dijo que el asunto no era importante. Más tarde supe de su posible conexión con la logia. Después de su muerte, cambié a estudios sobre Latinoamérica. Otro profesor me alentó diciéndome que se necesitaba mucha investigación ya que los dos primeros partidos políticos en México fueron masónicos: los yorkinos (Rito de York) y los escoceses (Rito Escocés). Los sacerdotes católicos y el primer embajador de E.U., Joel Poinsett, ayudaron a introducir la masonería en México. Como nueve documentos pontificios prohibieron a los católicos unirse a la masonería bajo la pena de excomunión, esto fue intrigante y, de este modo, comenzó un proyecto de investigación de veinte años". Información bajada el 15 de febrero de 2007 de http://www.crossandcompass.com/index_esp.htm. También puede leerse en el Internet de esta autora el artículo reseñado aquí: "La cruz y el compás, compromiso y conflicto", en http://www.crossandcompass.com/la_cruz_y_el_compas02.pdf y "La cruz y el compás, la religión cívica de Benito Juárez" en http://www.crossandcompass.com/sp_trans_juarez.pdf

[31]*Ibid.*, pp. 81-82.

[32]*Ibid.*, p. 82.

tablecidos en España. Uno de los objetivos primordiales era excluir a los curas de la educación y de acuerdo con Alamán sus ideas fueron las responsables de la persecución de los jesuitas y de la creación de las escuelas lancasterianas".[33]

Frahm enumera interesantes referencias anticlericales y explica el acenso de la masonería en un turbulento siglo XIX así:

> En mi opinión las dos razones más importantes para el crecimiento de la masonería son en primer lugar la falta en que incurrió la Iglesia católica romana al no acudir a las Escrituras como una base para rechazar a la masonería y segundo el fuerte impulso por parte de los liberales por encontrar una estructura que pudiera competir con el poder e influencia de la Iglesia católica romana. Muchos vieron así a la organización de la masonería. La confidencialidad y el secreto de las reuniones hacían de ella un instrumento ideal y atractivo para llevar adelante la oposición.

Frahm concluye su análisis con dos preguntas:

> ¿Compromiso? ¿Conflicto? Me parece que en México hubo más del primero que del segundo, especialmente en el primer periodo que siguió a la Independencia. Se trata de un periodo fascinante, en que la joven nación hacía acopio de ideas provenientes de muchas direcciones, una fase en que México buscaba establecer su propia identidad. La masonería es sólo un factor y debe verse a la luz de las corrientes intelectuales del momento. El conflicto entre la cruz y el compás es un conflicto de muchas facetas y que merece más estudio subsecuente.[34]

Luego de entender las contradicciones que esta autora observa dentro de las logias, así como la liberalidad de algunos curas para pertenecer a la orden masónica, podemos decir que este trabajo viene a despertar la curiosidad sobre las relaciones que efectivamente se dieron entre el Estado y la masonería, así como el consiguiente anticlericalismo que se experimentó desde la primera etapa del siglo XIX y que se acentúo más en la recta final de ese siglo. Se abre con ello una

[33] *Idem*.
[34] *Ibid*., p. 101.

nueva brecha para consolidar una línea dentro de la historia política y social: el papel de la francmasonería en nuestro país.

Una investigación más que consolida la necesidad de entender los procesos históricos en que la masonería se ha visto enfrascada en nuestro país es la de Hernán Menéndez Rodríguez. En su texto podemos apreciar nuevamente la influencia y el control que llegó a ejercer en algún momento en la historia de Yucatán la orden masónica. Este autor explica que con la caída del imperio se sucedió una polarización en el mundo de las creencias y las opiniones del siglo XIX "como reflejo de la burguesía ascendente y el conservadurismo clerical, cuyas contraposiciones y conflictos se manifestaron abiertamente"[35] por miembros de la orden masónica.

Meréndez Rodríguez localiza el auge de la masonería en Yucatán de 1870 a 1879, y lo describe en el capítulo cuarto de su texto, en el que expone con minuciosidad la red de poder y solidaridades que se tejieron en aquel estado en la recta final del siglo XIX. Es llamativa la historia que leemos en este trabajo, ya que volvemos a observar el enfrentamiento entre las cúpulas de la burguesía liberal contra el conservadurismo clerical que dará como resultado posturas radicales de uno y otro bando. Al respecto, al autor comenta: "la Iglesia católica promovió en Yucatán, durante los años setentas, antes de su alianza con Olegario Molina, una serie de acciones en su intento por frenar la pujante penetración de la masonería. Cartas pastorales iban y venían en contra de esa organización y los gobernantes en turno respondían a la iglesia con juicios penales que acarreaban sentencias".[36]

Uno de los casos más sonados de este enfrentamiento público en Yucatán es el que se propicia con la publicación de una carta pastoral del obispo Leandro Rodríguez de la Gala el 23 de marzo de 1877, en la que presentaba una abierta provocación contra la masonería, a la cual pertenecía el gobernador provisional de Yucatán Agustín del Río. La pastoral, que denota una actitud antimasónica, dice:

[35]Hernán Menéndez Rodríguez, *Iglesia y poder. Proyectos sociales, alianzas políticas y económicas en Yucatán (1857-1917).*

[36]*Ibid.*, p. 99.

> ¿Qué tiene ya de extraño el ver propagados en los pueblos de nuestra amada diócesis los más crasos y monstruosos errores, como lo del libre pensamiento, los de la masonería?
> ¡Ay, amadísimos hijos! El envilecimiento del hombre es el resultado final de todos estos errores. El hombre que hace de la criatura su Dios y de la tierra su cielo, es su esclavo de todo aquello en que él cifra su felicidad; y para conservarlo, no hay peor bajeza de que no sea capaz. Cuando la sociedad llega a este extremo de degradación, no es ya sino un vasto bazar en que todo se vende porque todo se compra: el honor, la conciencia, la libertad. Sí, pues, nuestra sociedad ha llegado a este punto por sus errores, por su irreligión, por su impiedad, por sus corrompidas costumbres y en una palabra por su olvido de Dios… [37]

Por las fechas en que se publica la carta pastoral hace su arribo como gobernador provisional Agustín del Río, masón grado 30. Al enterarse de tal carta termina calificándola como una violación flagrante a las Leyes de Reforma y consigna al obispo al juez de distrito, quien a su vez lo entrega a un jurado de imprenta, presidido por el ex gobernador Irigoyen. Era de esperarse que tal jurado encontrara culpable al obispo de los cargos imputados (ataques al orden público). Fue sentenciado a seis meses de exilio al pueblo de Bécal, en Campeche, pena que se conmutó a un mes de destierro en el puerto de Progreso.[38]

El trabajo de Hernán Menéndez Rodríguez, nos permite observar la fuerte punga por el poder que se estableció entre el bando masón y el clerical en Yucatán. Es enriquecedor el ejemplo que muestra el autor ya que logra identificar a los actores sociales de uno y otro lado, rastreando también el itinerario ideológico que siguieron en el desarrollo de sus ideas. Otro acierto es que revela la participación femenina en las logias yucatecas y nos muestra, aunque brevemente, un contorno de esta participación en la lucha anticlerical.

En el mismo orden podemos encontrar los trabajos del profesor potosino Eloy Vázquez Leos.[39] Masón de tiempo completo, además de

[37] *Ibid.*, pp. 99-100.

[38] *Ibid.*, p. 101.

[39] Eloy Vázquez Leos es masón de una logia simbólica perteneciente a la Gran Logia Soberna e Independiente El Potosí, de San Luis Potosí, México. Dentro de esta Gran Logia desempeña

profesor de historia, nos describe en varias obras cortas el desarrollo de la masonería potosina y la incursión de la mujer en los malabares del liberalismo masón. En *La acción liberal de la masonería en San Luis,* y en *La masonería femenina en San Luis Potosí*. Eloy Vázquez da cuenta de los movimientos políticos dentro de la masonería mexicana y sobre todo potosina, aportando un aspecto poco visto en esta parcela de la historia: la mujer masona como agente de cambio y consolidación de un *ser* liberal, como producto netamente mexicano. Basada en el trabajo de Eloy Vázquez Leos, Sofía Álvarez del Castillo publica en una revista electrónica un breve pasaje de la vida masónica femenina de fines del siglo XIX, que me permito reproducir parcialmente:

> Son las ocho de la noche del 14 de septiembre de 1891 y ahí se encuentra Margarita González, bien sentadita y emperifollada a la usanza de la época [...] Afuera se oyen incesantes los taconeos de algunas damas que como ella también fueron convocadas a la cita, que entre sorbos de chocolate caliente y pláticas nerviosas dejan entrever su curiosidad ante tal invitación.
>
> Entonces, cuando ya nadie llega, cuando los chismes escasean y las charolas con panecillos se vacían, la señora Bustamante se aclara la garganta y les dice:
>
> –Nuestro presidente, don Porfirio Díaz, con la anuencia de nuestro señor gobernador, Carlos Diez Gutiérrez, reconoce la importancia de las agrupaciones liberales. Señoras, en pocas palabras nos da absoluta libertad para pensar y actuar en beneficio del nuevo orden social.
>
> Tales son las palabras de la señora Bustamante, quien tiene la orden expresa de crear asociaciones que difundan la cultura y el conocimiento bajo la doctrina del liberalismo, eso sí, sin saber a ciencia cierta que esas agrupaciones servirán como instrumentos del control político.
>
> Margarita González entiende a medias esas libertades, pertenece a una sociedad en que las huellas extranjeras están confusamente permeadas con lo propio, con lo mexicano. Esos mestizajes dieron también como resultado el adoctrinamiento, que se enfocó a cambiar la estructura interna de México desde siglos anteriores. Margarita vive en un San Luis Potosí en el que la división de clases sociales es una herencia de los estratos

---

el cargo de Guarda Archivo y ha escrito numerosas columnas periodísticas sobre el tema de la masonería en San Luis Potosí, así como algunos textos sobre el tema.

marcados por la conquista española, en la que la explotación de los recursos naturales, principalmente los de las regiones mineras del centro y del norte, constituyen la base de la estructura productiva.
Así pues, más por política que por convencimiento real, estas quince mujeres son iniciadas en una sociedad secreta, dando pues, por resultado, la primera logia masónica femenina en San Luis Potosí a la que pusieron por nombre Martha Washington en honor a la esposa del presidente de los Estados Unidos de América, George Washington […] A esta primera logia masónica en el estado y tercera en el país le corresponde el número ordinal 156.
Margarita sabe que muchas de sus hermanas extranjeras tienen grados masónicos muy avanzados tanto en el Rito escocés como en el York. Ella está acostumbrada a convivir con extranjeros, es lo propio, y no le incomoda relacionarse con familias cuyo primer apellido es americano, inglés o alemán y el segundo, mexicano o español. Ella sabe que la entrada a México de empresas foráneas y con ello, la de miles de personas ajenas a nuestra cultura, establece un mestizaje más necesario aún que el de la colonia. Sabe que San Luis jamás podrá presumir ser un pueblo hecho de una sola sustancia, que para ser lo que somos las ideologías se mezclaron intensamente. Tal vez por esa razón, hemos sido el segundo baluarte de los movimientos reformistas y revolucionarios de la nación.
Margarita González, contesta a las mismas preguntas que nosotras: ¿qué le debe la mujer a Dios?, ¿qué se debe a sí misma?, ¿qué debe a sus semejantes? Y como Catalina Schaud, otra hermana, contesta que "A Dios le debe la vida". A sí misma se debe la buena conducta y sus semejantes les debe un trato inmejorable, como el que se da a ella misma, les debe, sus bienes.
El sonido de espadas inunda el lugar y para de súbito para escuchar:
–Yo, Margarita González, de mi libre y espontánea voluntad, bajo mi palabra de honor y en presencia de esta respetable logia, juro solamente que no revelaré jamás los secretos que me fueren confiados a ningún profano, sino a un verdadero y fiel hermano del rito, y esto en caso necesario después de haberlo reconocido como tal; que ayudaré en cuanto puedan mis proporciones a cualquier hermano que se halle necesitado, sea del rito que sea, que lo auxiliaré.
Margarita tembló un poco, en su juramento ante el Ara, símbolo de ningún Dios conocido para ella, pero prosiguió:
–Espero ser firme y constante a esta promesa que hago en vuestras manos sobre los Estatutos Generales de la Orden, y sobre esta espada, símbolo del honor y la justicia, mas si por desgracia faltare algo, consiento en que

todos mis hermanos se manifiesten contra mi persona, procuren, traten y consigan por fin mi total exterminio.
Margarita no adivinó que la muerte de Francisco Bustamante, la independencia de la Gran Logia del Potosí, la separación de la obediencia a la Gran Dieta, el comienzo de la política nacional antiporfirista encabezada por los viejos liberales del verdadero juarismo y por los nacientes grupos magonistas, la proximidad del siglo XX y los rumores de una revolución, iban a cambiar el panorama de la masonería potosina.[40]

Las obras de Eloy Vázquez dan muestra de que existen una multitud de historias que aún no son contadas; sobre todo deja ver la posibilidad de abordar los archivos masónicos para el rol de la mujer en los cambios coyunturales de fines del siglo XIX y principios del XX. El rastreo de estos personajes de la vida masónica nos podría dar una mejor oportunidad de valorar las variables y las constantes que incidieron en la conformación de un ser nacional, que se inauguraba como un ser moderno y progresista. No está muy claro qué tanto las ideas masónicas, liberales, anticlericales y anticonservadoras lograron colarse a la cúspide del gobierno, aunque es claro que a fines del siglo XIX la masonería mexicana se entrega al mandato de Porfirio Díaz; tampoco queda muy claro por qué en la provincia, de conservadoras formas y protocolos, se dio la participación de estos grupos de hombres y mujeres con la dura carga antinómica de su ser religioso y su ser liberal.

Beatriz Urías Horcasitas analiza una serie de publicaciones masónicas de 1930 a 1945 y alcanza a ver en ellas cómo la actitud y el pensamiento anticlerical y progresista de la masonería influye fuertemente en la construcción de políticas públicas orientadas a la higienización social. Urías se pregunta en su análisis acerca de la manera en que el programa de mejoramiento de la "población" o de "ingeniería social" fue recuperado y difundido por las revistas masónicas mexica-

[40]Sofía Álvarez del Castillo, "Historia de la primera logia masónica potosina: Margarita González y la noche del catorce de septiembre de 1891", en *Fénix Journal masónico de Indo América*, editado y creado por B:. R:. L:. S:. jurisdicción de la Gran Logia Constitucional del Perú. Localizado el 16/02/2007 en http://fenix137rls.blogspot.com/2007/01/historia-de-la-primera-logia-masnica.html

nas de amplia circulación ente 1930 y 1945. Explica que la intención de su trabajo es "…subrayar el interés por realizar nuevos estudios que examinen el papel de las logias, de las sociedades de ideas y de las agrupaciones teosóficas en la configuración del sistema político posrevolucionario".[41]

En su trabajo Beatriz Urías ubica los puntos de convergencia entre el nuevo Estado (revolucionario) y la masonería, ubicando los siguientes temas compartidos por estas entidades así: un primer punto de convergencia es que tanto los masones como el nuevo grupo en el poder y un sector de la clase media integrado por intelectuales y artistas, acordaron una función importante al nacionalismo al considerar que, después de una guerra civil, el país debía reunificarse ideológicamente a través de una reelaboración de la identidad nacional.[42]

Otro elemento mencionado por Urías como coincidente entre masonería y Estado es la importancia de la "secularización y el desarraigo del poder de la Iglesia". Citando a Aguilar Camín y Lorenzo Meyer, Urías encuentra que "el jacobinismo y el anticlericalismo caracterizaron la cultura política de la región de donde provenían el grupo de militares que puso fin a la fase armada de la revolución con el Plan de Agua Prieta en contra de Venustiano Carranza".[43] En este caso los autores mencionados definen como figuras centrales en este proceso a Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles, quienes

> desde una perspectiva a la vez autoritaria, pragmática y empresarial, una vez terminada la fase armada de la revolución estos militares concibieron la política como una vía para modernizar al país y sacarlo del atraso económico e ideológico en el que se encontraba. En este contexto la organización masónica emergió como un nuevo poder moral, capaz de sustituir a la religión y de ofrecer formas alternativas de espiritualidad. Las logias funcionaron como escuelas de prelación para el ejercicio del poder, for-

[41]Beatriz Urías Horcasitas, "De moral y regeneración: el programa de 'ingeniería social' posrevolucionario visto a través de las revistas masónicas, 1930-1945", en *Cuicuilco*, año/vol. 11, núm. 32, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, septiembre-diciembre, 2004, pp. 87-119.

[42]*Ibid.*, p. 93.

[43]*Idem.*

> mando ideológicamente a los aspirantes a la función pública a través de la valoración del espíritu laico, la secularización, el amor al trabajo y el carácter empresarial. Asimismo, la masonería abrió la posibilidad de que la nueva clase en el poder se ejercitara en destrezas políticas como la práctica de la oratoria. El simbolismo masónico proporcionó además ritos para sacralizar el poder y legitimarlo, debido a que los rangos y las promociones que existían dentro de la jerarquía masónica tenían también un valor en el ámbito político.[44]

Un tercer vínculo de estos dos sectores lo ubica Urías en que "… el masón promedio correspondía al tipo ideal de ciudadano que el programa de 'ingeniería social' intentaba forjar. La mayor parte de los miembros regulares de las logias eran profesionistas de clase media, pues la masonería rechazaba la admisión de analfabetas o miserables, a pesar de que promocionaba obras de beneficencia y programas de ayuda para las clases menesterosas.[45]

En términos generales podemos apuntar que la masonería tiene un pasado opaco, en el que se pierden fechas y acontecimientos de su fundación. Otra conclusión es que la masonería abanderó las ideas de la modernidad y con ello tuvo un claro impacto político en Europa y América Latina. Una observación más es que la masonería aparece en diversas historias de nuestro país, aunque sin darnos nombres ni hechos sustanciales de la intervención de los actores sociales, como masones, en la vida pública de esta institución.

Para finalizar mencionaré que la masonería en México es una de las historias más complicadas de contar, debido a que el carácter secreto de su organización, rituales y simbolismos, impiden localizar claras evidencias de sus acciones. Es por ello importante señalar que hace falta una historia profesional de la masonería en México, la cual nos habría de dar otra perspectiva del uso de las ideas y de la forma de configurar las transacciones sociales, la transmisión y conquista del poder político, así como la geometría de formas de participación social poco estudiadas.

[44] *Ibid.*, p. 94.
[45] *Ibid.*, p. 95.

Opiniones

1. Lo que se aprecia de inmediato en cuanto a la organización jerarquizada de la masonería es un poder vertical endógeno. Esta misma escala jerarquiza ascensos, provee de un sistema de masones *endoculturizados*. El desarrollo de la carrera masónica entonces tiene sentido en el sistema del mérito, el cual se demuestra con buenas acciones, una actividad moralizante e intelectual. El problema aquí es la probación de tales méritos. Para ello el sistema ha procurado una serie de pruebas dentro de la organización que pueden dar fe de esas actividades moralizantes e intelectuales. El caso de la piedra cúbica (liturgia del compañero masón).

2. La fórmula del GADU sintetiza una creencia en un ser supremo. Esto conlleva la confusión sobre la idea de que la masonería es una forma de religiosidad no aceptada. Aquí el problema se resuelve pensando en el GADU como un símbolo de una razón universal, moral y ética a la cual se le debe el orden creado en el caos, *ordo ab chao*. Sin embargo, otros elementos en la decoración de una logia despiertan la sospecha de esa religiosidad disfrazada y no asumida por el organización, por ejemplo la Biblia que se coloca en el centro del ara con la escuadra y el compás; ello nos hace pensar que la actividad moral e intelectual de la masonería no está muy lejos de la actividad ideologizante de otras instituciones (clero, Estado, etcétera).

3. Hay un profundo idealismo sobre la idea de la construcción de una sociedad justa, armónica, honesta, pacífica y feliz. La subjetividad de muchos de los términos usados por los masones nos dejan ver una sociedad arcaica para los tiempos de hoy. Una sociedad idealista ilustrada, kantiana, con patentes raíces racionalistas. Dado lo cual resulta ser que esta sociedad liberal suele ser más conservadora que las sociedades conservadoras que dice combatir. Sus Constituciones (Anderson) o *landmarks* figuran desde el siglo XVIII como guías inamovibles de la espiritualidad, la moralidad y la intelectualidad masónicas.

4. Como muchos otros autores han apuntado el estudio de esta organización es urgente desde diversos flancos de la ciencia social. Si bien encontramos algunos desfases en términos de las organizaciones

contemporáneas, también es cierto, como apuntaba Jean-Piere Bastian, son las sociedades en las que se entrena el ciudadano en la democracia, quizás una básica y primigenia democracia, pero al fin y al cabo, con todo y lo moralizante de las enseñanzas masónicas, se pude destacar la importancia de ejercitar al individuo masón en el reclamo y ejercicio de sus derechos. Para ello se requiere de la apertura de los archivos masónicos, así como de la innovación en modelos de análisis histórico y sociológico para entender el enigmático mundo de la masonería.

*Rogelio Aragón**

Contra la Iglesia: las ideas anticlericales de Francesco Testori y otros masones de Nueva España en el siglo XVIII

Comúnmente el término masón se utiliza como sinónimo de antirreligioso o anticlerical. Pero, ¿existe una tendencia masónica a rechazar a la Iglesia católica y sus preceptos? ¿O se trata sólo de un sector de la masonería? ¿O son estas ideas anticlericales el reflejo de una corriente de pensamiento más amplia? El siguiente artículo explora algunos ejemplos de ideas y actitudes anticlericales expresadas por masones en distintos momentos del virreinato, con el caso del soldado italiano Francesco Testori como guía, haciendo especial hincapié en la contextualización de tales ideas.

La tendencia generalizada, tanto en obras de corte histórico como en aquellas que buscan "desenmascarar" a la organización, ha sido atribuir una clara tendencia anticlerical y antirreligiosa a la masonería. Desde que en 1797 se publicara la obra del clérigo francés Augustin Barruel, *Memoirs pour servir a l'histoire du Jacobinisme*, en la que el autor afirma que la revolución francesa fue parte del plan maestro de la francmasonería para derrocar a las monarquías y acabar con el cristianismo, se ha propagado la idea de que existe una conspiración –ora judeo-masónica, ora masónico-comunista, ora masónica a secas– cuyo fin último es el establecimiento de una república mundial laica gobernada por un puñado de grandes maestros del grado 33. Sin embargo, los antecedentes de dicha teoría conspiratoria son anteriores a la obra

*Pasante de la maestría en historia de la Universidad Iberoamericana. Colaborador de la revista *Istor*, autor de la entrada sobre masonería en la *U.S –Mexico Border Encyclopedia* y del capítulo sobre el virreinato en la *Historia de la masonería en México* de próxima aparición.

de Barruel o la de August von Göchhausen, un oscuro burócrata alemán que en 1786 predijo que la masonería, junto con los *illuminati* y los jesuitas, algún día causaría revoluciones. De hecho, las condenas papales contra la francmasonería datan de 1737, y alrededor de esa fecha no pocos gobiernos europeos hicieron lo propio al proscribirla por considerarla peligrosa.

En buena parte el mito de la conspiración masónica ha sido alimentado por la masonería. Sus miembros, al reaccionar ante las continuas proscripciones y ataques, han criticado duramente a sus detractores, en especial a la Iglesia católica, con lo cual parecerían darle la razón a aquellos que aseguran que su único fin es el trastrocamiento del orden establecido. Pero además de las críticas, algunas logias y masones han adoptado actitudes e ideas abiertamente anticlericales.

Ninguna idea surge espontáneamente. Cada pensamiento humano, ya sea individual o colectivo, es a la vez producto y parte de un contexto más amplio que es necesario conocer con el fin de comprender el Zeitgeist de una época. Los casos que se presentan a continuación, donde el del italiano Francesco Testori sirve de guía para tejer parte de la complicada trama de ideas anticlericales expresadas por masones en Nueva España, fueron extraídos de los archivos del organismo encargado de velar por la ortodoxia religiosa: la Inquisición. En la medida de lo posible, dadas las limitaciones de espacio, se hace un esbozo del origen y desarrollo de las ideas anticlericales de Testori y los demás implicados. Tales testimonios son un reflejo de una época, en tres vertientes: de las ideas ilustradas, del cuestionamiento del orden establecido en el plano religioso y de cierto sector de los masones, mas no necesariamente de la masonería como organización.

El 4 de agosto de 1769 compareció ante los inquisidores González de Andia y Amestoy un soldado perteneciente al regimiento de Ultonia con una carta de uno de sus compañeros de regimiento, redactada en “mala lengua latina”, en la que informaba al Santo Oficio sobre un soldado que “profesaba la secta de los Franc-masones”. El irlandés Thomas Connelly, capellán del regimiento, fue comisionado por los inquisidores para indagar a fondo el asunto. Resultó que la carta había sido escrita por un tal Francesco Testori, soldado italiano que se halla-

ba arrestado en el cuartel, quien en la misiva se denunciaba espontáneamente como masón.

El día 11 del mismo mes y año fue citado Testori a declarar, fungiendo el padre Connelly como su intérprete. Declaró ser originario de Cremona, tener 27 años y haber sido iniciado en los preceptos de la "ley natural y la secta de los franc-masones" en junio de 1763 por medio de un tal Molinari y de un francés de apellido Borchrie, residentes ambos de la ciudad de Parma.

¿Qué preceptos le enseñaron a Testori como parte de la supuesta "ley natural"? Cuatro fundamentales, según el declarante: "comamos y bebamos que en muriendo no hai deleite. Segundo: que no nos debemos acercar a recibir la Eucharistia. Tercero: No debemos creer la encarnacion de Jesucristo. Quarto: No debemos oir misa".[1]

Según Testori observó durante poco tiempo tales preceptos puesto que una vez enlistado en el ejército de España de nuevo escuchó misa y se confesó normalmente. El interrogatorio continuó entonces hacia el tema de la masonería. En el siglo XVIII era común que cada país, región e incluso cada logia, adaptaran los preceptos masónicos a sus propias necesidades y circunstancias según sus condiciones y contextos históricos. De hecho, el mismo acusado admitió que

> ...esta secta de francmasones que el ha seguido es peculiar y no generalmente observada, porque entre los que se llaman francmasones hai diversa doctrina y preceptos de creencia, variando asi en los articulos de su theologia, como en sus signos y carachteres los quales se dividen regularmente por las naciones, y asi en Italia es la secta que ha seguido el declarante, en Ynglaterra otra, otra en Alemania, etcétera. Y que el declarante solo ha conocido dos de Alemania [...] [en las que] usan el mismo modo de poner los brazos quando andan que los de Ytalia, pero que ignora sus principios y dogmas.[2]

Ante los siguientes testimonios de Testori, considerando que no hayan sido exagerados o deformados por el lapso que medió entre los

[1]Archivo General de la Nación de México (a partir de ahora AGNM), Inquisición, vol. 1079, exp. 9, f. 209.

[2]*Ibid.*, fs 227v-228.

hechos y la declaración, estaríamos ante uno de los pocos casos de una logia abiertamente anticatólica, mas no antirreligiosa, en dos manifestaciones. La primera por cuestionar los dogmas fundamentales del catolicismo, como son los sacramentos, la inmortalidad del alma, la Trinidad, etcétera, y refutarlos con argumentos que remiten al protestantismo, deísmo, racionalismo y la teología del Aufklärung. En segunda por atacar abiertamente la institución papal y a la Iglesia en sí. Veamos.

El decálogo de Testori

Con el fin de ampliar lo declarado, Testori solicitó a los inquisidores se le facilitasen papel y pluma. Durante la noche del 11 de agosto redactó en cuatro fojas todo lo que sabía sobre la masonería según le fue enseñada. Empezó por los preceptos:

1. Devemos creer que ay un solo Dios.
2. Ninguno deve casarse.
3. Que despues de muerto no padece ningun tormento.
4. Que no se deve confesar, *Id est* no es nessesaria la confession mui al contrario.
5. No deve nadie venerar cosa alguna abaxo de ningun pretexto salvo que sea [nuestro] preceptor.
6. No deven creer en el Papa el que llaman Pontifice.
7. No se cre en la encarnacion.
8. No se deve creer en la puresa de la Concepcion de la Virgen.
9. No deven creer los sacerdotes que en virtud de sus palabras en la consecracion hagan vajar a Dios del Cielo para ponerse en la hostia.

10 Devemos hazer el bien a todos.[3]

Es claro que las ideas enunciadas por el italiano atentaban directamente contra los principios fundamentales de la Iglesia católica. De hecho, la gran mayoría de aquello que según Testori le fue enseñado en la logia se asemeja a los fundamentos del protestantismo, aunque con

[3]*Ibid.*, fojas 212 (en italiano) y 217 (traducción al español).

fuertes influencias del deísmo y el racionalismo de la Ilustración. Es necesario aclarar este particular sincretismo, así que dejemos que sea el mismo declarante quien arroje algo de luz sobre el tema.

La Trinidad

Respecto al primer punto de su muy particular decálogo, Testori afirma que "es necesario creer que hay un Dios, pero no trino en personas". A pesar de no aparecer mención alguna del tema en la Biblia, la creencia en un Dios que es uno y al mismo tiempo tres personas distintas es uno de los dogmas centrales del catolicismo. Ya desde el siglo II hubo voces que se alzaron en contra de esta definición de la divinidad, argumentando que sólo existía un Dios y que tanto el Hijo como el Espíritu Santo eran manifestaciones de la naturaleza divina. Esta doctrina, conocida como sabelianismo o modalismo, fue declarada como herejía en distintos concilios ecuménicos y, aunque fue rechazada por la gran mayoría de las doctrinas cristianas, permaneció latente y se manifestó entre algunos grupos anabaptistas y pentecostales posteriores. De hecho, unos de los principales promotores del antitrinitarismo moderno fueron dos hermanos italianos, Lelio y Fausto Socino. El primero incluso fundó una iglesia a mediados del siglo XVI que se conoce como Iglesia Unitaria, que tuvo gran éxito en Polonia, Rumania y Hungría, y que, con el correr del tiempo, llegó a la Gran Bretaña y Estados Unidos.[4]

Sin embargo, el argumento de Testori para rechazar la Trinidad tiene más que ver con el deísmo racionalista inaugurado por Descartes, aumentado por Locke y propagado por Voltaire, y mucho más aún con las ideas de los deístas ingleses John Toland, Anthony Collins, Thomas Woolston y Matthew Tindal –influidos por los intelectuales surgidos al amparo de la Iglesia antitrinitaria de Rakow, Polonia– quienes en distintas obras sometieron a discusión el dogma de la Trinidad. Voltaire, *leit motiv* de las declaraciones de Testori, se desespera en su *Diccionа-*

[4]Jean Séguy estima que hacia principios de los ochenta del siglo XX existían en el mundo unos doscientos mil miembros de la Iglesia Unitaria en el mundo. "La religiosidad no conformista en Occidente", en *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes*, México, Siglo XXI, 1984, II, p. 272.

rio filosófico al intentar dilucidar el misterio de la Trinidad a partir de los argumentos de teólogos y filósofos:

> ¿Entendéis esas logomaquias, esos equívocos: veis el menor rayo de luz en ese caos de palabras oscuras? [...] ¿Cómo no confesar que desde los primitivos cristianos ebionitas que tanto se mortificaron, que tanto reverenciaron a Jesús, aunque creían que era hijo de José, hasta la controversia de Atanasio, el platonismo de la Trinidad fue siempre motivo de incesantes cuestiones? [...] ¡Oh, Locke! Venid y definid los términos, porque yo no creo que entre todos esos disputadores platónicos hubiera uno solo que se entendiera.[5]

Por ende, Testori duda: "¿Como puede ser que el Padre sea de la misma edad que el Hijo, y que el Hijo del Padre, y el Espíritu Santo proceda del Padre y del Hijo y que estos tres tengan un solo ser? Por consiguiente esto no se deve creer por ser impossible. [¿]Como puede darse que un Padre que tenga dos hijos y que todos tengan la misma edad? [¿]No es impossible?"[6] Entre las declaraciones de otro reo italiano acusado de masonería en 1784, los testigos afirmaron que dijo en repetidas ocasiones que "Dios no es trino en personas".[7]

El matrimonio

Ya que mencionamos a Voltaire, en el segundo punto el masón italiano lo cita en su controversia sobre el sacramento del matrimonio y lo traerá a colación en casi cada uno de los preceptos que supuestamente le fueron enseñados en la logia. Según Testori, Voltaire dice que "el matrimonio no es otra cosa que un puro y mero contrato, y siendo esto un contrato, no es necessario publicarlo a todo el mundo. Luego si yo comunico carnalmente con una muger no ay nada de malo en ello".

¿Qué dice realmente Voltaire sobre el matrimonio? En su *Diccionario filosófico* afirma que "El casamiento es un contrato, según el dere-

[5]Voltaire, *Diccionario filosófico*, Barcelona, RBA, 2002, III, pp. 450-451.

[6]AGNM, Inquisición, vol. 1079, exp. 9, fojas 212 y 217.

[7]AGNM, Inquisición, vol. 1223, exp. 5, f. 22.

cho de gentes, del que los católicos romanos hicieron un sacramento; pero el contrato y el sacramento son dos cosas distintas: éste produce efectos civiles; aquél efectos eclesiásticos".[8]

Pero Testori va aún más allá. Además de descalificar el matrimonio religioso, propone sustituirlo por una figura de corte civil, es decir, un mutuo acuerdo entre los declarantes basado únicamente en la palabra empeñada de "querer vivir [juntos] durante la vida". Sin embargo, la controversia sobre la validez y necesidad del matrimonio religioso es anterior a Voltaire. Ya desde el Concilio Tridentino, que entre otras cosas definió al matrimonio como un sacramento, no pocos se manifestaron en contra por considerar que los cánones tridentinos no eran dogmáticos ni constituían un punto de fe. Los diversos protestantismos tampoco lo consideraron como un sacramento, puesto que ponían en tela de juicio su indisolubilidad. Sin embargo, poco más de un siglo después, la Iglesia católica definió al matrimonio como una institución "de doble carácter: institución sagrada de carácter religioso y sociedad doméstica de carácter civil verificada por medio de un contrato [...] El matrimonio no es otra cosa que el contrato natural santificado".[9] En un proceso posterior llevado a cabo por francmasón en contra de Felipe Fabris, pintor italiano originario de Udine y autor del retrato de un virrey que se conserva aún en el Museo del Castillo de Chapultepec, numerosos testigos le escucharon decir, en la embarcación que lo transportaba desde Cádiz a Veracruz, que "el matrimonio no es otra cossa que el que se quieran hombre y muger y el juntarse es voluntario y asi el separarse y que el llegar el hombre a la muger no es malo. Que los sacramentos no son mas que ceremonias".[10]

El alma

Respecto a la negación de la inmortalidad del alma, y por ende de cualquier especie de tormento que ésta pueda sufrir *post mortem*, Testori

[8]Voltaire, *op. cit.*, p. 186.

[9]Niceto Alonso Perujo, *Diccionario de ciencias eclesiásticas*, Barcelona, Subirana Hermanos, 1886, t. VII, pp. 144-146.

[10]AGNM, Inquisición, vol. 1223, exp. 5, f. 21 v.

revive una vieja discusión que parecía haber sido terminada desde los concilios de Viena (1311) y Lateranense V (1515), pero que fue retomada por los deístas ingleses primero y por algunos filósofos racionalistas después. En Viena se reprobaron las doctrinas que afirmaban que el alma era independiente del cuerpo; en el Lateranense V se condenaron "a cuantos afirmen que el alma intelectiva es mortal, que es una sola en todos los hombres, y a los que pongan estas cosas en duda: pues no sólo es el alma verdadera y por sí misma y según su esencia y propiamente forma del cuerpo humano, sino también es inmortal, múltiple, multiplicada y multiplicanda".[11] La explicación minuciosa de este dogma escapa a los límites de la presente exposición, sirva únicamente para ilustrar otra de las ideas contrarias a la Iglesia que, a decir de Testori, le fueron enseñadas en la masonería. Según él, "el alma no puede padecer tormento alguno y esto dice Volter. Dice tambien: *Quid est anima?* No es otra cosa que un puro y mero espiritu, luego si es puro y mero espiritu no puede padecer tormento esto mismo lo prueva nuestro maestro Volter".

Voltaire divide el artículo dedicado al alma en su *Diccionario filosófico* en siete secciones. Las tres que más nos interesan para ilustrar este caso son la primera, la segunda y la quinta. En ninguna de ellas escribe lo dicho por Testori y, aunque se cuestiona si el alma es "espíritu" o "materia", "mortal" o "eterna" y afirma que es un término vago e indeterminado "que todas las naciones han utilizado para expresar aquello que no entendían y que nosotros tampoco entendemos", prefiere curarse en salud aceptando que es una discusión innecesaria y que escapa al conocimiento de la época:

> No tenemos el más pequeño peldaño donde colocar un pie para alcanzar ni el más superficial conocimiento de aquello que nos hace vivir ni de aquello que nos hace pensar. ¿Cómo podríamos tenerlo? Tendríamos que haber visto a la vida y al pensamiento entrar al cuerpo. ¿Acaso sabe un padre cómo ha producido a su hijo? ¿Sabe una madre cómo lo concibió? ¿Ha sido alguien capaz de discernir por qué actúa, por qué despierta, por qué duerme? ¿Alguien sabe cómo sus miembros obedecen su voluntad? Frágiles tí-

[11] Perujo, *op. cit.*, I, pp. 354-370.

> teres movidos por una invisible mano que nos dirige en el Escenario del mundo, ¿cuál de nosotros ha podido detectar el hilo que nos mueve?[12]

En la quinta sección Voltaire refuta los silogismos que conforman la paradoja de William Warburton sobre la inmortalidad del alma, en los que el obispo de Gloucester intentó comprobar que la inmortalidad del alma no está presente en el Antiguo Testamento:

> Es cierto que hacia el final de su cuarto volumen, después de haber caminado a través de cien laberintos y de haber peleado con todos lo que encontró a su paso, llega por fin a la cuestión que había dejado atrás. Culpa al Libro de Job e intenta probar que Job no creía en la inmortalidad del alma. Más adelante explica en su muy particular forma todos los textos de las Sagradas Escrituras con lo que otros han intentado combatir su opinión.[13]

A no pocos extrañará que un pensador como Voltaire reconozca la incapacidad de la razón para dilucidar este o cualquier otro tema. Pero, como bien apunta José Bianco, "el filósofo del siglo XVIII venera la razón, pero exalta sus límites. No se expone al riesgo de perderla. Prefiere declararse vencido de antemano, confesar la 'debilidad de su entendimiento' y, acto seguido, desmentir estas palabras ejercitándolo en variadas direcciones, aunque siempre en sentido horizontal".[14]

Pero Testori no fue el único masón juzgado por la Inquisición debido a sus opiniones acerca de la inmortalidad del alma. Otro masón presentado ante el Santo Oficio en fecha posterior, el comerciante francés Pedro Burdalés, fue aún más lejos en la negación de la inmortalidad del alma y añadió en tono de burla, cuando un religioso intentó convencerlo de su error, que también había "algunos que creen que cuando el cuerpo muere pasa el alma a un cuerpo de perro o gato".[15]

Burdalés utilizaba siempre un ejemplo para ilustrar qué tan absurda era la idea de la inmortalidad del alma. Varios testigos citados por el Santo Oficio para declarar en su contra le escucharon contar

[12]Voltaire, *Philosophical Dictionary*, Londres, Penguin, 1979, p. 352.

[13]*Ibid*., p. 355.

[14]José Bianco, "Estudio preliminar", en *Obras escogidas: Voltaire y Diderot,* México, Conaculta-Océano, 1999, p. IX.

[15]AGNM, Inquisición, vol. 1338, exp. 1, f. 29v.

una historia sobre dos soldados que se suicidaron, no sin antes haber dejado una nota en la que prometían a sus jefes que, de ser cierto que el alma era inmortal, regresarían a relatar sus experiencias *post mortem*. Obviamente, ninguno de los dos soldados regresó a contar nada. Una vez que tales afirmaciones fueron remitidas ante la autoridad de los calificadores, el veredicto fue contundente: "heréticas". Y ya que mencionamos a Burdalés, cabe señalar que también él defendía abiertamente las ideas y la figura de Voltaire, al que calificaba de "hombre sabio". Se le escuchó decir en alguna ocasión que los franceses habían hecho bien al enterrar a Luis XVI como a un criminal y en exhumar el cuerpo de Voltaire del "lugar profano donde se haiaba" para trasladarlo al "sitio sagrado de los Reyes de Francia".[16]

¿A qué conclusión llegó el Santo Oficio respecto a todo lo dicho por Burdalés? Entre muchos otros epítetos, las ideas del comerciante fueron llamadas temerarias, cismáticas, injuriosas, diseminadoras de sedición, inicuas y propagadoras del "francmasonismo".[17]

El pintor Fabris también se pronunció contra la inmortalidad del alma: "que el alma del hombre es mortal que el mundo es eterno que no ha de tener fin que no ha de haber dia del juicio".[18] En 1743 fue presentado ante la Inquisición de Lisboa un joyero francés, Alexandre Jacques Motton, acusado de ser masón. Casualmente los inquisidores recibieron casi simultáneamente, de parte de un clérigo italiano, una carta donde, según él, se resumían las cinco propuestas principales de los masones sobre las que se debían fincar los interrogatorios del Santo Oficio. De los cinco supuestos fundamentos de la masonería, cuatro defienden la idea de que sostener relaciones sexuales fuera del vínculo del matrimonio no es un pecado. El quinto punto nos interesa, puesto que ilustra lo dicho por Burdalés, Testori y Fabris. A Motton le fue preguntado si estaba de acuerdo con el precepto de "que nuestra alma no es espiritual e inmortal como nos enseña la fe, sino material,

[16]*Ibid.*, f. 38v. Burdalés comete aquí un error, tal vez por haber recibido la noticia de alguna fuente no muy enterada. Voltaire fue enterrado en la abadía de Scellieres, no en la basílica de Saint Denis, la necrópolis de los reyes de Francia.

[17]*Ibid.*, fs. 52-52v.

[18]AGNM, Inquisición, vol. 1223, exp. 5, f. 21v.

caduca y mortal, como dicen algunos gentiles; y que por esta razón sólo debemos dirigir nuestras acciones a fin de conseguir la paz y la tranquilidad pública",[19] a lo que el acusado respondió que no y que nunca había escuchado decir tal cosa a francmasón alguno.[20]

La confesión

El siguiente punto amerita un análisis más profundo, puesto que concierne a uno de los principales motivos de discordancia entre católicos y protestantes. Según los primeros la confesión fue instituida por Cristo, de acuerdo con las palabras de los Evangelios. En Mateo capítulo XVI, se lee: "Yo te entregaré las llaves de los Cielos, y todo lo que desatares en la tierra será desatado en el Cielo". El texto es bastante ambiguo y se presta a diversas interpretaciones, por lo cual no ha quedado exento de controversia. Para los católicos existen diversas pruebas de que la confesión se llevaba a cabo desde los albores del cristianismo, para los protestantes fue un invento del papa Inocencio III y del Concilio de Letrán (1215), puesto que es a partir de entonces que se instituyó la confesión obligatoria al menos una vez al año. Los protestantes argumentan para refutar la confesión que las Escrituras –sus únicas fuentes de autoridad– no mencionan directamente el acto de "confesar", sino que se trata de una mala interpretación del término griego *homologeo* que significa "admisión" o "reconocimiento".

Lo cierto es que la confesión trajo consigo algunos inconvenientes que, a los ojos de algunos fieles, lograron que se desvirtuara el sacramento. Los archivos de la Inquisición guardan numerosos casos de sacerdotes solicitantes, término con el que se denominaba a los clérigos que, aprovechando el momento en que alguna mujer –y en ocasiones también hombres– se confesaban, les solicitaban favores sexuales a cambio de, tal vez, una absolución más expedita. En 1790 la Inquisición inició una pesquisa contra Joaquina de Fuentes por componer

[19]José Antonio Ferrer Benimeli, *Masonería, Iglesia e Ilustración,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1982, II, p. 155.

[20]*Ibid.*, p. 369.

versos poco apropiados para la moral de la época, pero que reflejan el sentir popular sobre algunos temas, entre ellos la confesión:

Me pareció Hijo de Dios
I llo me fui a confesar
Pensando que abia de guardar
Sigilo en la confesion
Como se sienta a engañar
Pense que era sacerdote
Pero era Judas Escariote
I llo me fui a confesar
Confesor perro nagual
Cochinito o sopilote
Burro diablo o uagolote
Pero padre espiritual.
Quemen confesores
Con confesionarios
Que lobos mas peores
No tienen los diablos.
A ninguno le aconsejo
Que se balla a confesar
Que el confesionario se iso
Para enseñar a pecar.[21]

En 1796 se presentó ante la Inquisición de México el padre José María de Jesús Estrada para denunciarse como solicitante. Entre sus testimonios, transcribió una canción de dominio público:

Ciento cincuenta pesos
Daba una viuda
Solo por la sotana
De cierto cura.
El cura le responde,
Con gran contento
Que no da la sotana

[21]AGNM, Inquisición, vol. 1505, fs. 252-339v. Para una mayor selección de versos prohibidos por la Inquisición, véase Georges Baudot y María Águeda Méndez, *Amores prohibidos*, México, Siglo XXI, 1997.

Si el no va dentro.
[...]
Una recien casada
Ha preguntado
Que si tener cortejo
Seria pecado
El padre le responde
Tomando un polvo
Si yo soy de tu cortejo
Ego te absolvo.
[...]
Padresito de mi alma
Si vuestra merced quisiera
Arrollarme en sus brazos
Yo me durmiera.
Al pasar por el puente
De San Francisco
El demonio de un fraile
Me dio un pelisco
Y mi madre me dice
Con gran paciencia
Dexa que te pelisque
Su reverencia.[22]

La controversia entre la Iglesia y los masones respecto a la confesión se extiende más allá del ámbito del siglo XVIII. En el último tercio del siglo XIX se recrudeció la querella entre la masonería y la Iglesia católica en México, dentro del marco de la promulgación de las Leyes de Reforma, el final de la fallida intervención francesa y la restauración de la república. En numerosas gacetas y periódicos, masones y clérigos se atacaron mutuamente, llamándose de todo y lanzándose acusaciones que iban desde las graves hasta las francamente irrisorias. En el número correspondiente al 17 de octubre de 1872, *El Monitor Republicano* publicó la respuesta del masón Agustín Beraud a un ataque lanzado desde las páginas de *La Voz de México,* en la que de nueva cuenta se ve involucrado el tema de la confesión. Escribió Beraud:

[22] AGNM, Inquisición, vol. 1377, exp. 7, fs. 398-398v.

> Me diréis que no todos los masones son honrados, convenido; los masones son hombres sujetos como todos á las debilidades de la naturaleza humana, y entre ellos por desgracia, hay algunos que olvidan sus compromisos de honor (sí señor, de honor aunque os pese), pero esos malos masones pueden ser tan numerosos o menos aún, que los que juran vivir virtuosos en el celibato y abusan quizás del poder de la confesión hasta llegar á tener un serrallo compuesto de las esposas y de las hijas de aquellos cuya dirección espiritual está á su cuidado.[23]

A su vez, Testori cuestiona en su texto la validez de la confesión, citando de nueva cuenta a Voltaire, "[¿]Devo discubrir todos mis secretos a una persona de mi semejanza? Cosa muy dificil: luego no se deve hacer". Pero entonces, ¿qué hacer en caso de cometer una falta? "Yo diré lo que se deve hacer, si alguno de nuestra sociedad llega faltar, deve pedir perdon solo a Nuestro Dios pero de buen corazon". Vale la pena citar nuevamente *in extenso* al maestro Voltaire para contrastarlo con lo dicho por Testori. En el artículo dedicado a la confesión de su *Diccionario Filosófico,* encontramos:

> Esta ceremonia puede ser saludable y peligrosa al mismo tiempo, lo que sucede con todas las instituciones humanas. Sabida es la contestación que un hijo de Esparta dio a un hierofante que trataba de convencerle que debía confesarse. "¿A quién debo confesar mis faltas, a Dios o a ti?" "A Dios", le respondió el sacerdote. "Pues no me confieso, porque tú no eres más que un hombre". [...] Los protestantes se confiesan con Dios y los católicos con los hombres. Los protestantes dicen que no se puede engañar a Dios, mientras que a los hombres podemos decirles lo que queremos. Como no nos ocupamos de controversias, no dilucidaremos esta antigua cuestión. *Nuestra sociedad literaria* se compone de católicos y de protestantes que se reúnen por amor a las letras, sin consentir que las disputas eclesiásticas siembren entre ellos la cizaña.[24]

En noviembre de 1816 se presentó a declarar ante el comisario del Santo Oficio de Zacatecas Juan Antonio Zarandona para denunciar a

[23]Agustín Beraud, *La Frac-Masonería* [*sic*] *y la prensa católica de México*, México, Sociedad Artístico Industrial, 1873, p. 10.

[24]Voltaire, *Diccionario...*, II, pp. 80-85.

Juan José Martínez, español originario de Vigo, por una serie de declaraciones. Además de haber admitido ser masón, conocer a muchos masones importantes en Veracruz, La Habana, Tampico y Nueva Orleáns y defendido a la masonería en diversas conversaciones, dijo que la confesión no tenía valor alguno y que él no se había confesado hacía muchos años. Este mismo personaje, que se encontraba prófugo de la cárcel de Zacatecas, también había minimizado la importancia de asistir a misa, refutado la creencia en los santos y llamado "tontos" a los que practicaban el ayuno. Huelga decir que Martínez no pudo ser localizado ni por la Inquisición ni por las autoridades civiles que lo habían sentenciado a prisión.[25]

Las reliquias y el papa

En otro orden de ideas, el rechazo a la veneración de reliquias de santos también forma parte del ideario protestante y que en este testimonio parece haber sido también enseñado a Testori en el seno de la masonería. La veneración de tales objetos, tan caros entre los católicos y los ortodoxos, es una costumbre aún más antigua que el cristianismo, pero que en ciertos momentos tomó francos tintes fraudulentos. El tráfico de huesos, dientes y demás despojos mortales que supuestamente pertenecieron a algún santo fue un negocio muy lucrativo desde las etapas más tempranas del catolicismo. Testori incluye entre los preceptos que según su dicho le fueron enseñados en la masonería como parte de las enseñanzas de Voltaire el no "adorar ni venerar cosa alguna, v.g. los que dicen que es un gueso de San Pablo o que es un gueso de Santa Teresa es todo falso". El *Diccionario filosófico* dedica uno de sus artículos más largos a analizar el tema de las reliquias. En él, Voltaire deplora el uso que se dio de estos instrumentos de fe como medio de lucro: "El pueblo es supersticioso, y por la superstición se le encadena. Los milagros que inventaron respecto a las reliquias fueron el imán que atrajo a las iglesias la riqueza de todas partes".[26]

[25]AGNM, Inquisición, vol. 1461, exp. 14, f. 130.
[26]Voltaire, *Diccionario...*, III, p. 350.

De la misma forma que niega la adoración de reliquias, Testori también niega la creencia en la cabeza de la Iglesia de Roma: "No devemos creer en este pontifice. Dice porque es una cabesa de la Yglesia. ¿Y esta Yglesia que cosa es? No es otra que una adjunta de sacerdotes. ¿Estos sacerdotes y este pontifice no componen una persona falible como yo? dice Volter. No es necessario que deva creer las ymposiciones de un hypocrita que queda impossibilitado de participar de los gustos del mundo y le quieren llamar Santo Padre".

Vale la pena relacionar estas duras palabras contra el papado con una época posterior. Más de un siglo después del caso Testori, en 1884, se expidió la bula *Humanum Genus* del papa León XIII que de nueva cuenta condenaba a la masonería. La bula provocó una serie de reacciones en contra por parte de masones de todo el mundo. Uno de los ataques más virulentos contra el papa provino de Albert Pike, destacado ideólogo de la masonería estadounidense, quien en una carta de 1886 se refería al trono de San Pedro en los siguientes términos:

> El Papado ha sido por mil años el torturador y la maldición de la Humanidad, la más desvergonzada impostura, en su pretensión de poder espiritual. Con sus vestimentas empapadas y escurriendo de la sangre de medio millón de seres humanos, con el hedor de carne humana quemada en su nariz, se emociona ante el prospecto de un renovado dominio. Ha enviado a todo el mundo sus anatemas contra los gobiernos Constitucionales y el derecho de los hombres a la libertad de pensamiento y conciencia. [27]

Otro ejemplo de la animadversión contra el sumo pontífice lo encarna Juan José Martínez, el ya mencionado masón español avecindado en Zacatecas, quién también profirió que había que "joder a toda testa coronada, incluyendo al Papa". Pero su anticlericalismo no se limitaba a las palabras. Según su acusador, cada vez que Martínez veía en la calle a algún religioso, les hacía una seña que consistía en dar "con la palma de la mano izquierda en la sangría del brazo derecho" (un antecedente directo de la mexicanísima *mentada de madre*) y que,

[27]Citado en el artículo "Freemasonry" de la *Catholic Encyclopedia Online*, http://www.newadvent.org/cathen/09771a.htm

una ocasión que Martínez tenía un vaso de agua en la mano y vio pasar a unos religiosos, se los arrojó, casi golpeándolos en la cabeza. Cuando alguien le preguntaba el porqué de su animadversión contra la Iglesia y el Estado, Martínez respondía que por ser "más católico que el Papa y más español que Fernando VII".[28]

¿Cuál es, pues, el origen del descrédito papal? El exilio de Avignon en el siglo XIV, el cisma que desgarró al papado en dos y hasta tres pontífices diferentes y la reforma debilitaron paulatinamente la figura del sucesor de Pedro. Ya desde la época del cisma, algunas voces cuestionaron la utilidad de tener una sola cabeza de la Iglesia. La Universidad de París, una de las instituciones que buscaron con más ahínco resolver el cisma, llegó a manifestar en alguna ocasión, por medio de un portavoz: "poco importa el número de papas, dos, tres, diez o doce; cada reino podría tener el suyo".[29]

La autoridad del concilio, otrora supeditada a la del papa, parecía recobrar importancia tal vez no como una forma de sustituir al vicario de Cristo, pero sí para limitar su poder y resolver conflictos dentro de la institución. La excepción fue el Concilio de Basilea, celebrado en 1431, cuando la facción que se oponía a Eugenio IV decidió escindirse de Roma y nombró un efímero antipapa. Todo esto, aunado a los excesos de algunos papas, creó un ambiente propicio para que muchas monarquías fuesen tomando cada vez una mayor distancia respecto de Roma. Tras el pontificado de Alejandro VI y durante buena parte del siglo XVI "el dinero, la política y la sensualidad gobiernan a estas verdaderas dinastías en que se convirtieron las familias pontificias. Pero fueron su centralismo excesivo y su fiscalización abusiva los que provocaron, junto con las crisis recurrentes engendradas por las rivalidades entre dos y a veces tres pretendientes al papado, las más graves rupturas".[30]

En el siglo XVIII, marco histórico de las declaraciones de Testori, se presentaron dos grandes procesos que minaron todavía más la de por

[28]AGNM, Inquisición, vol. 1461, exp. 14, fs. 129-129v.

[29]Jacques Le Goff, "El cristianismo en el otoño de la Edad Media", en *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes,* México, Siglo XXI, 1984, I, p. 181.

[30]Paul Poupard, *Le Pape,* París, Presses Universitaires de France, 1997, pp. 89-90.

sí deteriorada imagen del pontífice. En primer lugar, el fin de la dinastía Habsburgo en España puso al papa en una situación comprometida, ya que Clemente XI originalmente había reconocido a Felipe V como rey de España, pero las potencias enemigas de Francia lo obligaron, por la fuerza de las armas, a reconocer al heredero de los Habsburgo. Tras la paz de Utrecht, el papa quedó despojado de Sicilia y Cerdeña y Austria –resentida con el pontífice– se había hecho fuerte en Italia. Posteriormente, España obtuvo Parma, otra de las posesiones del Vaticano, para uno de sus príncipes. Las protestas del pontífice no hicieron mella en la decisión de adjudicar Parma a España, como tampoco lo tendrían algunos años después con la anexión de Nápoles y Sicilia a los Borbones.

> Los Borbones se habían afirmado en Italia en abierta oposición con la Santa Sede, se había producido la separación de provincias que se había querido evitar, e Italia y el Estado de la Iglesia se vieron constantemente visitados por ejércitos enemigos. La autoridad temporal de la Sede se veía quebrantada hasta en las proximidades del Estado de la Iglesia. Año por año estas disensiones fueron creciendo en importancia. La corte romana no tenía ya la fuerza ni la energía interiores necesarias para mantener unidos a sus fieles.[31]

En segundo lugar, la tan discutida expulsión y disolución de la orden de los jesuitas –en las que no pocos ven la mano de masones y judíos– puso nuevamente a la Santa Sede a merced de las monarquías. Francia, Portugal y España presionaron a Roma para lograr la expulsión del principal bastión de la contrarreforma y del papado. Benedicto XIV murió sin resolver el asunto y su sucesor, Clemente XIII, que veía en los jesuitas a los defensores más fieles de la Santa Sede y de la religión, intentó maniobrar para evitar que fuese suprimida la orden o al menos que fuese reformada. Todos los esfuerzos fueron inútiles: Francia, España, Austria, Portugal y los Estados italianos se tornaron contra él.

Tras la muerte de Clemente XIII en 1769 el nuevo papa, Clemente XIV, terminó por sucumbir ante el embate y proclamó, en 1773, la supresión definitiva de la Compañía de Jesús. Algunos años antes se

[31]Leopold von Ranke, *Historia de los papas en la época moderna*, México, FCE, 1981, p. 561.

había decretado y ejecutado la orden de expulsar a los jesuitas de España y de sus colonias. Fueron el virrey De Croix y el visitador José de Gálvez los que recibieron el encargo real de ejecutar dicha orden. El regimiento de Ultonia, junto con el que llegó Testori a Nueva España, fue uno de los primeros que envió la corona para vigilar y reforzar el cumplimiento de tal disposición y para garantizar la seguridad del virreinato a consecuencia de la guerra con Inglaterra.

Para comprender más ampliamente la condena de Testori al papa, habría que hacer un análisis mucho más profundo de las corrientes anticlericales y antipapales que recorrían la Italia del siglo XVIII. Autores como Ludovico Muratori, Pietro Giannone y Marcello Eusebio Scotti criticaban a los papas por haber usurpado el derecho divino de los reyes y por haberse convertido en una especie de sacerdote-rey mucho más parecido a los modelos paganos que a la máxima cristiana *Regnum meum non est de hoc mundo*. Muratori fue incluso más lejos y demostró cómo, históricamente, los reyes y emperadores tenían la facultad de coadyuvar en la administración de la Iglesia, mas no viceversa. Para un acercamiento más profundo de las repercusiones de la Ilustración en Italia, Francia e Inglaterra en relación con las ideas religiosas, la obra del profesor S. J. Barnet, titular de la cátedra de historia de las ideas en la Universidad de Kingston-Upon-Thames en Inglaterra, ofrece un panorama y un análisis histórico mucho más completo de los procesos y consecuencias de la Ilustración en las tres naciones.[32]

La virgen y la hostia

Más adelante en su declaración el soldado Testori arremete contra otros tres grandes misterios pilares del catolicismo: la encarnación, la pureza de la concepción de la Virgen y la transustanciación. Estos tres conceptos han acarreado agrias discusiones e interminables debates en el seno de la cristiandad. Católicos y protestantes han hecho correr ríos

[32]S. J. Barnet, *The Enlightenment and Religion*, Manchester, Manchester University Press, 2003, 244 pp.

de tinta, defendiendo sus puntos de vista respecto a tales misterios. Sería muy largo y complicado explicar a fondo cada uno de ellos, baste decir que las declaraciones de Testori lo inscriben en una larga lista de detractores de tales dogmas.

El soldado italiano argumenta –citando a un tal Giblano de Ginebra–[33] que no existe evidencia de que Dios haya "encarnado en el vientre de María Virgen" por intermediación del Espíritu Santo, puesto que "es impossible que un Espiritu tenga tanta facultad de hacer esto". Incluso propone, en un ánimo entre racionalista, místico y sarcástico, que se tome a un "espiritu de lo mejor que se pueda encontrar en Genevra y hagale que se Yncarne en el vientre de una muger". Tal propuesta de verificar lo inverificable recuerda a los soldados suicidas de Burdalés. Y remata atacando a los teólogos diciendo que "es impossible creer toda vuestra ceguedad".[34]

El siguiente cuestionamiento de Testori se vincula necesariamente con el anterior ya que, tradicionalmente, un sector de los que dudaban de la posibilidad de la encarnación también lo hacían de la virginidad de María. Según Perujo, las herejías a este respecto se pueden dividir en dos grandes rubros: las que confieren a Cristo un carácter meramente humano y las que lo consideran como exclusivamente divino. Lo expuesto por Testori se inscribe en la primera vertiente, fruto de la "multitud de sectas salidas del judaísmo, como los ebionitas, cerintianos, carpocratianos, nazareos, etcétera, que decían que Jesucristo era un hombre nacido como los demás del comercio carnal de José y María".[35] Otros herejes, como el caso de Helvidio y Joviniano, sostenían que la prueba para refutar la perpetua virginidad de María se halla en los Evangelios, ya que ahí se menciona que Jesús tuvo hermanos. Sin embargo, la teología cristiana sostiene que se trata de una mala interpretación de la costumbre judía de llamar hermanos

[33]En la declaración original en italiano lo nombra como Giblano. En la traducción al español el nombre cambia a Piblano. En las fuentes consultadas sobre herejías y autores prohibidos no figura este personaje, por lo que probablemente se trate de algún miembro de la logia a la que asistía Testori.

[34]AGNM, Inquisición, vol. 1079, exp. 9, f. 219.

[35]Perujo, *op. cit.*, 114.

"a todos aquellos que eran de un mismo linaje y parentela, y en especial a los primos carnales".[36]

Al respecto, el italiano es muy claro y contundente: "[¿]No se dice que una doncella que se casa, consumando su matrimonio pierde su virginidad? Fue mujer y esposa de Joseph, esto no se puede negar. [¿]No ha estado encinta? Luego esta que no solo ha consumado su matrimonio, mas ha quedado encinta y ha parido, luego es impossible y no devemos creer que fuesse virgen sin mancha de ningun pecado". Por si todo esto fuera poco, Testori se atreve a sugerir que la paternidad de Cristo, al quedar demostrado, según su explicación al punto anterior, que no puede ser atribuida al Espíritu Santo, fue fruto de un adulterio: "[¿]No es verdad que un hombre que llega a una edad avanzada no puede engendrar mas? Joseph que era de una edad crecida [¿]como era dable que pudiera engendrar?: o no es verdad que ha parido o es verdad que no fue el producto de Joseph sino de otro".[37]

La transustanciación puede definirse, de forma muy somera y sencilla, como la transición del pan y el vino ofrecidos durante la Eucaristía en el cuerpo y la sangre de Cristo. El término se utilizó por primera vez hacia fines del siglo XI por el teólogo Hildeberto de Tours, fue reforzado por los concilios de Letrán, Lyon y Trento, y refutado por Lutero con el término *consustanciación*, es decir, que el pan y el vino no perdían su verdadera sustancia sino que se erigían en símbolo del cuerpo y la sangre de Cristo.

Testori da un giro muy interesante a la discusión puesto que argumenta que, de acuerdo con la costumbre católica, es pecado tomar la Eucaristía sin haberse confesado antes debido a que se dice que Dios baja del cielo a la tierra a convertirse en el pan y el vino. Por ende, duda que sea posible que un sacerdote "siendo esta persona tan falible como cualquiera otra" logre operar tal transformación, sobre todo si los sacerdotes ofrecen el sacramento sin haberse confesado y mucho menos después de haber cometido algún pecado. Para ilustrar este punto, relata una anécdota –que no es posible verificar si él fue realmente el

[36] *Ibid.*, p. 304.
[37] AGNM, Inquisición, vol. 1079, exp. 9, f. 219v.

protagonista o si la aprendió en su muy peculiar logia– según la cual estando un día bebiendo con un sacerdote, decidieron ir a divertirse con una mujer y tener "comunicacion carnal" con ella. El protagonista preguntó después al sacerdote si había oficiado misa ese día, a lo que éste respondió que "saliendo de alli iva a celebrar, viendo esto le segui y con mis ojos he visto que fue a celebrar sin confession".[38]

Hacer el bien sin mirar a quien

El último punto del muy singular decálogo de Testori refleja una doctrina propia de la masonería: la solidaridad y ayuda mutuas no sólo entre los miembros sino abierta a todo el género humano, así como el respeto y la aceptación de todas las ideas y creencias, pero también el celo con el que se debe evitar que alguien no iniciado usurpe el lugar de algún miembro de la masonería.

Escribe Testori: "la nuestra sociedad enseña que aquello que no queremos que hagan a nosotros que no le hagamos a otro, y aquello que queremos lo hagamos a otros". Deja muy claro que esta máxima no sólo se aplica entre masones sino que se extiende a "otro alguno de qualquier ley". También reafirma el carácter internacional de la organización y la solidaridad con la que se manejan aún hoy en día: "en caso de que fuessen a payses estrangeros pueden entonces escrivir a la sala o sociedad de qualquier provincia o reyno, que le embiaran el sustento oportuno que necessita".

Sin embargo, y tal como sucede hasta nuestros días, tenían absoluta prohibición de descubrir públicamente a los miembros y de evitar que algún profano tuviera acceso a la logia. Para ello debían asegurarse, en el caso de viajar a otro país o región, de enviar dos cartas: una avisando que visitarían la logia de ese lugar y otra advirtiendo que habían escrito dicha carta, todo con el fin de evitar que "por la distancia o extravio de la carta no pueda caer en manos de otra persona". Para

[38] *Ibid.*, f. 220.

mayor seguridad, la misiva debía ir "firmada con el nombre y firma de usted, con el titulo que le havia dado aqui nuestra sociedad,[39] cellada con el cello de la llave[40] y escrita en nuestra lingua".

Para recalcar todavía más el alcance internacional y la gran movilidad de los masones del siglo XVIII, es menester señalar el origen de los miembros que menciona Testori como sus cofrades. En primer lugar el gran maestre, conde Antonio Avignoni. Después señala a dos alemanes, uno capitán y el otro mayor, un florentino, un veneciano, un francés y un ginebrino.[41]

Ante tal cúmulo de declaraciones contrarias a la ortodoxia católica y la confesión no sólo de haber sido iniciado en la masonería, sino de tener un papel activo en ella y de que a decir de otros testigos el acusado se jactaba de haberse librado ya de la Inquisición de Ferrara, de que nunca se enmendaría y continuaría con la "ley natural y el franmasonismo" y de tratar de "inducir en su secta a un colegial catholico", ¿cuál fue el destino de Testori? Sorprendentemente fue absuelto ante la espontaneidad de su denuncia, de acuerdo con lo establecido en el decreto real del 21 de agosto de 1751, en el que se informaba a los tribunales civiles y eclesiásticos sobre el método a seguir con los masones que se presentaran de manera voluntaria ante dichas instancias.

Sólo fue "sentenciado" a abjurar de la "heregia y apostasia en que ha vivido", a confesarse regularmente con su capellán –de lo cual tenía que informarse al Santo Oficio por escrito–, a rezar diariamente, durante un lapso de dos años, tres credos y un *Te Deus Laudamus* "procurando en lo interior y con todo su corazon conformarse con sus palabras y sentimientos, haciendo verdaderos actos de fee" y a rezar todos los viernes de esos dos años el *Miserere*.[42] Acto seguido, hizo la abjuración y fue absuelto. Sin embargo, Testori no leyó la letra pequeña de su declaratoria de abjuración:

[39]Existía en ese entonces la costumbre de tras la iniciación en la logia recibir un nombre masónico, diferente al nombre "público".

[40]También se acostumbraba entregar a los miembros una medalla, llave o algún otro distintivo con el sello de la logia.

[41]AGNM, Inquisición, vol. 1079, exp. 9, f. 220v.

[42]*Ibid.*, fs. 231v-232.

> y quiero y consiento y me plaze que si yo en algun tiempo (que Dios no permita) fuere o viniere contra las cosas susodichas o contra qualquier cosa o parte de ellas, que en tal caso sea havido y tenido por impenitente relapso y me someto a la correccion y severidad de los sacros canones para que en mi como persona culpada del dicho delicto de heregia sean executadas las censuras y penas en ellos contenidas.[43]

En octubre de 1769 Francesco Testori intentó desertar del regimiento de Ultonia. Vendió su uniforme y logró convencer a otro colega suyo de huir del ejército. Fue sorprendido y encerrado en un calabozo. El Santo Oficio, al ser advertido de esta situación, citó a declarar a su capitán, el irlandés Diego Quin. Una vez confirmado el intento de deserción, este fue tomado por la Inquisición como evidencia de la impenitencia de Testori y del peligro de que continuaría divulgando sus ideas, por lo que se ordenó que fuera remitido bajo partida de registro al castillo de Santa Catalina de Cádiz y puesto a disposición del inquisidor general y del Consejo de la Suprema Santa y General Inquisición y que se enviara copia del oficio correspondiente al virrey marqués De Croix. El 7 de enero de 1770 Testori fue embarcado en Veracruz rumbo a Cádiz. No existen noticias en la Inquisición novohispana del destino que le aguardó del otro lado del Atlántico.

[43]*Ibid.*, fs. 233v-234.

TERCERA PARTE

Clero, Estado y sociedad en México, siglo XIX

*José Enrique Covarrubias**

Inútil e insociable: la Iglesia católica según la crítica sociológica de Fernández de Lizardi, Prieto y Ramírez, 1821-1876

El juicio sociológico sobre la utilidad o inutilidad de la religión cristiana en Rousseau

Dos autores previos a Comte plantearon ya el problema de la relación entre una religión y su sociedad en función de la utilidad. Ellos son Montesquieu y Rousseau.

En el capítulo 27 del libro 19 y los capítulos 19 a 26 del libro 24 de *Del espíritu de las leyes* Montesquieu evalúa a la religión desde el punto de vista mencionado. Montesquieu se manifiesta convencido de que una religión puede ser socialmente útil pese a que sus dogmas o principios sean falsos. La definición de utilidad en este caso se refiere a la correspondencia que existe entre dichos dogmas o principios y las características de la sociedad en que se dan. Así, desde esta perspectiva, los chinos han obtenido un mayor beneficio de la doctrina de Confucio que de los tao. También hace ver Montesquieu que en países económicamente desarrollados y con diversidad de cultos hay una correspondencia entre el sentido de la privacidad de lo religioso y el bienestar material. Sin embargo, para Montesquieu lo más importante de la religión no es

*Doctor en historia. Investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, profesor de historia europea en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad. Autor de *Visión extranjera de México. El estudio de las costumbres y la situación social, 1840-1867* (1998), *La moneda de cobre en México, 1760-1842. Un problema administrativo* (2000) y *En busca del hombre útil. Un estudio comparativo del utilitarismo neomercantilista en México y Europa, 1748-1833* (2005), todos publicados por la UNAM.

la utilidad (política y económica) que puede ofrecer sino su fecundidad en el alma humana. El cristianismo le parece una religión superior a las otras porque además de establecer dogmas que impresionan profundamente la mente humana (la inmortalidad, por ejemplo), muestra un poder notable para fomentar las ideas de gran elevación espiritual.[1]

Las ideas de Rousseau resultan todavía más interesantes para los propósitos presentes en cuanto que evalúa lo religioso fundamental y exclusivamente por su utilidad pública. En el capítulo 8 del libro 4 de *El contrato social* y en otros escritos,[2] Rousseau parte de una gran diferencia entre las religiones del mundo antiguo y la cristiana. En el mundo antiguo la *polis* no conocía ninguna diferencia profunda entre la vida religiosa y la vida en Estado. Por entonces había tantos dioses como pueblos y no tenían lugar las guerras de religión, ya que los dioses de cada Estado eran tan particulares como las leyes del mismo.[3] Las guerras teológicas eran por tanto guerras políticas, y una situación de paz entre dos pueblos consistía, por así decirlo, en que los dioses del uno reconocían los derechos de los dioses del otro. El mundo quedaba así repartido entre una comunidad de divinidades. Todo esto acabó con el Imperio romano, apunta Rousseau, cuando ocurrió la universalización de los dioses latinos, tanto por la imposición de las divinidades romanas a los otros pueblos o bien por la asimilación a Roma de las divinidades extrañas. El paganismo impuso entonces una uniformidad religiosa paralela a la que en lo político se daba con el dominio imperial.

El surgimiento de la religión cristiana, apunta Rousseau, trajo consigo la separación de los sistemas político y religioso, con lo que se presentó la situación de que "el Estado dejara de ser uno, causando las divisiones intestinas que no han cesado jamás de agitar a los pue-

[1]Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, México, Porrúa, 1971, p. 295.

[2]Que son *Emilio* y *Sobre la felicidad pública*, como hace ver Peter Koslowski en *Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp. 155-161, en la bibliografía de las ideas de Rousseau sobre la religión.

[3]Juan Jacobo Rousseau, *El contrato social o principios de derecho político. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad*, México, Porrúa, 2004, p. 90: "El dios de un pueblo no tenía ningún derecho sobre los de otros pueblos" (es cita de *El contrato social*). Todo lo relativo a la religión civil de Rousseau en el *Contrato*, en *ibid.*, pp. 90-97.

blos cristianos".[4] La persecución de los cristianos por los romanos se debió a que éstos percibían en aquéllos un espíritu de rebelión nunca antes visto, el cual podía destruir su mundo: la idea del reino de Dios reducía los alcances de la autoridad política hasta entonces existente. Según Rousseau, el triunfo del cristianismo dio lugar al del poder más despótico que alguna vez haya habido sobre el planeta. En adelante, la historia occidental conllevaría siempre la división interior de los individuos, condenados a un desgarramiento interno por los contradictorios requerimientos de obediencia de los poderes temporal y espiritual. La victoria sería siempre para el poder religioso, pues incluso el zar ruso y el rey inglés, cabezas autoproclamadas de sus Iglesias, no fungirían más que como ministros del poder divino, sin alcanzar nunca el sometimiento total de sus eclesiásticos. Alojado como un cuerpo en el interior del Estado, el clero terminó siendo un soberano paralelo al rey.

Para Rousseau esta situación ha sido trágica, pues ha condenado a los individuos a no cumplir cabalmente con las lealtades debidas a las dos grandes autoridades, además de ocultar el hecho de que desde el punto de vista social sólo hay dos religiones viables: la natural y la política. La religión natural es la religión del hombre; es, por tanto, la religión universal, aquella que contiene el dogma del Dios Supremo y los deberes eternos de la moral, por lo que se le puede ver también como la religión del derecho divino natural. La religión política es, por el contrario, particular, ya que se limita a un país determinado y requiere una mera observancia exterior, dictada por las leyes políticas; es la religión del ciudadano. El catolicismo no es religión natural ni política, no es religión del hombre ni del ciudadano. En él lo central es el sacerdote, una figura de poder espiritual, de lo que resulta una religión con creyentes marcados por la contradicción, dado que viven sometidos a dos jefes, dos legislaciones y dos patrias. El catolicismo condena a las personas a vivir con conciencia y personalidad divididas. Se trata, en fin, de una religión que reclama lo que Rousseau llama un "derecho mixto e insociable".

[4] *Ibid.*, p. 91.

Desde un diagnóstico semejante, Hobbes había pensado que la religión de sacerdotes podría ser vencida mediante un regreso a la religión política amparada por la soberanía del Estado, cuya fuerza podría someter a los eclesiásticos. Rousseau juzga inalcanzable una solución de este tipo, dada la fuerza del poder eclesiástico. En cuanto a una solución de religión natural, ésta también se revela inviable, ya que el catolicismo genera individuos en contradicción, situación opuesta a la del hombre guiado por las creencias profundas. En términos más generales, Rousseau también tiene presente que la religión política supone siempre engaños e intolerancias por el Estado, basada como está en mentiras y errores, además de hacer al pueblo sanguinario e intolerante por querer exterminar a otros pueblos (los infieles) en empresas bélicas supuestamente santas. La religión natural, por su parte, suscita hombres desapegados de todo, hasta del cuerpo político, sin añadir fuerza alguna a las leyes, que dejan así de ser un vínculo social efectivo. Con una religión de estas características habría una sociedad "perfecta" en que los sagaces o hipócritas aprovecharían al resto en su beneficio.

¿Cómo resolver entonces la cuestión de la religión adecuada? Rousseau comienza recordando que el derecho concedido al soberano por el contrato social no traspasa los límites de la utilidad pública. Si por una parte se quiere observar el principio de que las opiniones de los ciudadanos importan sólo en la medida que afecten a la comunidad, pero por otra parte al Estado le interesa que estos mismos ciudadanos sientan amor por sus deberes, entonces la médula del asunto está en las verdades religiosas que el Estado puede legítimamente establecer, aquellas que se relacionan con la moral y los deberes entre los conciudadanos. Ahora bien, dado que tales verdades no pueden ser dogmas en el sentido habitual (el último criterio para imponerlas es la utilidad pública y no la salvación en la otra vida), la denominación que Rousseau encuentra para ellas es la de "sentimientos de sociabilidad", los cuales deben ser aceptados por todos los miembros del Estado. De cualquier manera, por tratarse de verdades obligatorias e incuestionables, Rousseau las enuncia como dogmas. La mayoría de ellas son "dogmas positivos": un Dios bienhechor, in-

teligente, poderoso y providencial; la vida futura; la felicidad de los justos y el castigo de los malvados; la santidad del contrato social; la santidad de las leyes. Un único dogma negativo es mencionado por Rousseau: la imposibilidad de la intolerancia religiosa, pues con sólo aparecer ésta el soberano dejará de ser tal y se verá sometido en algún grado al poder de los sacerdotes. La sanción del soberano para quien no acepte las verdades religiosas obligatorias no será la excomunión sino el destierro, y este último no por ser impío sino por "insociable". Quien admita estas verdades podrá practicar, en contrapartida, la religión o el culto que sea de su gusto sin limitación alguna. Prohibida por insociable quedará la religión que reclame exclusividad para sí y desconozca el poder salvífico de las demás.

En su estudio de estas ideas de Rousseau, Peter Koslowski encuentra un sentido a todas luces sociológico.[5] Rousseau intenta impulsar el tránsito de una sociedad de bases político-religiosas a una sociedad cuyo orden fundamental será económico-moral. La utilidad pública invocada por Rousseau como límite a la coacción del Estado en lo religioso supone una tolerancia en el sentido de la moral iluminista, que desconfía de las consecuencias políticas de la pasión religiosa. Con la religión civil de Rousseau se trata, apunta Koslowski, de una operación en negativo: preservar la fuerza de integración social de la religión (su aspecto útil) prescindiendo de su aspiración a la verdad trascendente. Algunos autores pertenecientes a la generación siguiente de Rousseau, como Adam Smith e Immanuel Kant, no abordarán ya la religión en función de si es útil o inútil.[6] Es claro que la reflexión filosófica vinculada al liberalismo abre sendas nuevas en las interpretaciones sobre lo religioso.

Con todo, algunas modalidades de pensamiento relacionadas o compatibles con el liberalismo preservan la valoración de la religión en función de su utilidad. Es el caso del llamado radicalismo filosófico, aquella corriente inaugurada por Bentham en el siglo XVIII y continuada

[5] Koslowski, *Gesellschaft*, p. 161.
[6] *Ibid.*, pp. 185-191, 199-241.

por James Mill y John Stuart Mill en el XIX.[7] Cabe resaltar, en relación con esta corriente, las reflexiones de Stuart Mill sobre la utilidad de la religión, cuya importancia ha mostrado Joseph Hamburger en un estudio más o menos reciente.[8] Lejos de ser un adversario del proyecto de la religión de la humanidad de Comte, tal como llevarían a pensar sus escritos publicados en vida, Stuart Mill considera en su fuero íntimo que este proyecto es atinado en términos generales, según lo muestran su correspondencia y su obra no publicada en vida. En estos últimos escritos se aprecia la esperanza de que el cristianismo institucionalizado sea sustituido por una religión de la humanidad basada en una ética utilitarista y normada por las opiniones morales de hombres notables y reconocidos. En Stuart Mill la vena moral es, por tanto, más clara que en Comte, para quien la religión de la humanidad se configura más como una conjunción de sentimiento religioso y mente científica que como una moral específica.[9] De cualquier manera, por asumir que lo más importante del sentimiento religioso es su efecto de cohesión social, Comte continúa la apreciación sociológica de la utilidad de la religión.

Los proyectos de Comte sobre una religión secular de la humanidad cobran fuerza a mediados del siglo XIX. En el periodo comprendido entre *El contrato social* de Rousseau (1762) y las obras de Comte, la discusión sobre la utilidad no se concentra tanto en el tema de la religión, salvo en el caso de autores que emprenden una apología de ésta con base en la primera, como Chateaubriand o Spedalieri. En el pensamiento secularizado se suele conceder importancia a la utilidad desde otras perspectivas. Un autor como Say, quien publica sus obras de economía en las cuatro primeras décadas del siglo XIX, entiende la utilidad en relación

[7]El desarrollo de esta corriente ha quedado expuesto en la clásica obra de Elie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vols., París, Presses Universitaires de France, 1995.

[8]Joseph Hamburger, *Mill on Liberty and Control*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

[9]Francis Sydney Marvin, *Comte*, trad. Salvador Echavarría, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 68, explica así la justificación de Comte sobre la necesidad de una religión de la humanidad dirigida al individuo que vive en una era científica y positiva: “La historia demostró que la religión era la principal condición de la unión social y de la vida eficaz. Por tanto en el futuro, que seguirá al pasado, la religión habrá de basarse en la ciencia”.

directa con el entrelazamiento de la producción, la distribución y el consumo de bienes.[10] Según Say, los individuos observarán conductas útiles con tal de que se desenvuelvan en un contexto de economía liberal, aquel que constituye el marco institucional idóneo para encauzar la tendencia natural a la utilidad de cada ser humano. Nada puede ser socialmente tan útil, en consecuencia, como la moneda circulante en su valor de mercado, pues es el instrumento idóneo para el intercambio a que tienden los individuos. En los parámetros de Rousseau, Stuart Mill y Comte, por el contrario, los individuos no mostrarán conductas útiles mientras no asimilen religiosamente las verdades que los hacen sociables. Es necesaria, pues, una disposición muy profunda de la mente humana a reconocer los nexos entre la utilidad pública y la sociabilidad, metas imprescindibles de toda convicción religiosa auténtica. Desde tal planteamiento, el cristianismo institucionalizado es declarado inválido como religión socialmente viable.

El imperativo de la religión sociable en José Joaquín Fernández de Lizardi

Toca ahora tratar de Fernández de Lizardi. Como se sabe, este famoso publicista y novelista mexicano tuvo posiciones muy críticas respecto del clero en los años previos a su muerte en 1827, actitudes que se acentuaron tras la excomunión de que fue objeto en 1822.[11] Sin embargo, en él tenemos a un autor que se había mostrado dócil y apologético frente al poder de la Iglesia en el periodo previo a su fase anticlerical, cuando el país todavía estaba sometido a España. En un escrito clave desde este punto de vista, la *Apología compendiosa de nuestra sagrada religión y de la dignidad del Estado eclesiástico* (1813),[12] Lizardi había

[10]Philippe Steiner, "Comment stabiliser l'ordre social moderne? J.-B. Say, l'économie politique et la Révolution", pp. 185-187, en Gilbert Faccarello y Philippe Steiner, *La pensée économique pendant la Révolution française*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1990.

[11]Véase el prólogo de María Rosa Palazón a *José Joaquín Fernández de Lizardi,* México, Cal y Arena, 2001, pp. 89-90.

[12]Aparecida en *El pensador mexicano* del 11 de noviembre de 1813 y reproducida en José Joaquín Fernández de Lizardi, *Obras. III. El pensador mexicano*, México, UNAM, 1968, pp. 219-251.

defendido el magisterio, el patrimonio y la autoridad de la Iglesia frente a las críticas de que había venido siendo objeto por parte de filósofos y publicistas ilustrados y liberales, entre quienes no sólo detectaba la presencia de ateos y deístas sino también de regalistas que se presentaban como guiados por el espíritu cristiano más puro. Según Lizardi, a este cuerpo de opinión pública crítico de la Iglesia no lo movía su proclamado patriotismo ni el celo por la religión ni el bien de los hombres, sino el deseo de hacerse notables en el mundo, así como el de satisfacer libremente sus pasiones sin control alguno desde la religión. La conclusión del escrito era que la Iglesia había actuado correctamente al no ceder frente a las demandas de reforma de estos críticos, mostrándose fiel a sus enseñanzas tradicionales.

Ahora bien, es muy significativo el hecho de que Lizardi ha terminado este escrito apologético citando el párrafo de uno de los autores estimados por esos anticlericales (uno "…de sus mejores favoritos") en el que se ventila la cuestión de qué hacer con aquellos que atenten contra la religión establecida en cualquier país. Si volteamos a ver la nota del propio Lizardi para indicar el autor del párrafo aludido, nos enteramos de que se trata de "Juan Santiago Rousseau" (*sic*), cuya recomendación de desterrar a los inconformes con los dogmas religiosos establecidos por el Estado le es conocida a Lizardi por una fuente intermedia (un escrito de Caracciolo). El párrafo en cuestión procede de *El contrato social* y reza así: "El soberano puede desterrar de sus estados a cualquiera que no los crea [los artículos de la religión]; puede desterrarlo no como impío, sino como insociable y como incapaz de amar sinceramente las leyes de la justicia, y de inmolar, en caso necesario, su vida a sus obligaciones".[13]

Desde luego, Lizardi cita este párrafo para usarlo en contra de los anticlericales, a quienes ve como secuaces de Rousseau. Una década

[13]*Ibid.*, p. 251. Es interesante notar que el párrafo citado de Rousseau (*Contrato*, p. 96) afirma en realidad que a "cualquiera que nos los admita o acepte [los dogmas proclamados por el soberano]" se le desterrará. Precisamente en el "admitir" o "aceptar" de la versión auténtica de Rousseau se manifiesta que no se trata de dogmas de fe en el sentido tradicional sino de sentimientos de sociabilidad que el ciudadano debe estar dispuesto a desarrollar. Esto, al parecer, no lo registra el Lizardi de la *Apología*.

después de la publicación de su *Apología*, Lizardi piensa de manera muy distinta, y en este cambio, como se verá, la propuesta de religión civil de Rousseau vuelve a tener importancia, aunque en sentido inverso al primer recurso que hizo de ella. Como lo refieren sus biógrafos y comentaristas, la actitud de Lizardi se transforma conforme nota la renuencia de la Iglesia a aceptar las implicaciones políticas de vivir en una nación independiente y urgida de mejoramiento moral y material. En 1822 Lizardi es objeto de la excomunión ya mencionada por haber publicado un artículo favorable a la tolerancia y simpatía con los masones.[14] En esos años Lizardi acentúa su invocación de la utilidad pública como criterio para evaluar la actuación social de la Iglesia. Su alegato de la utilidad, sin embargo, se manifiesta en dos variantes, las cuales se mencionan a continuación.

La primera variante se relaciona con el tipo de argumento que abundó en las postrimerías de la era colonial, sobre todo en relación con los grandes programas de reforma económica y administrativa de la corona, en los que se reflejaba un claro aprecio por los individuos económicamente productivos y una crítica concomitante a quienes no lo eran. En publicaciones periódicas como *Conversaciones del payo y el sacristán* (1824-1825),[15] Lizardi ataca frontalmente el parasitismo de los frailes, la mentalidad rentista del alto clero y la desidia de muchos eclesiásticos para contribuir a la educación, la beneficencia y la colonización del país desde un espíritu abierto y de servicio. Estas censuras van acompañadas de los principios del liberalismo económico, los cuales dan un aire nuevo a ese viejo proyectismo borbónico que está todavía presente. La permanencia de este proyectismo se torna manifiesta en sus numerosos planes de fundaciones útiles: escuelas, hospitales, hospicios, etcétera. Su sugerencia de poner las rentas de los grandes obispados bajo la administración secular, en la idea de permitir que estos ramos de ingreso se destinen a las responsabilidades públicas y no al lujo de los prelados, remite, desde luego, a esquemas administrativos dieciochescos (incluido el de la

[14]La *Defensa de los francmasones*, reproducida en el volumen citado ya en la nota 16, pp. 661-666.

[15]Reproducidas en Fernández de Lizardi, *Obras. v, Periódicos*, México, UNAM, 1973, pp. 75-549.

revolución francesa) que ponen a los sacerdotes en calidad de asalariados del Estado. Importa recordar aquí que si bien el reformismo borbónico –sobre todo el del rey Carlos III– había alentado el individualismo económico, el trasfondo moral, político y jurídico de tal reformismo no iba en el sentido del liberalismo, y esta disparidad aún se manifiesta en un Lizardi que por un lado exalta los esquemas de liberalización económica del momento y por el otro pone un énfasis notable en la disciplina o "policía" impuesta por la autoridad secular.

El segundo argumento sobre la inutilidad del clero, presente también en las antes citadas *Conversaciones del payo y el sacristán*, despliega el enfoque sociológico de que se ha hablado en el inciso previo, por lo que resulta más relevante que el primer tipo de argumento. Su punto de partida es que la Iglesia no exhibe el debido sometimiento a la autoridad secular dentro del régimen republicano mexicano inaugurado en 1824. Lizardi detecta en el fondo de esto un desprecio clerical hacia la Constitución, una omisión que se muestra en actitudes como el no mostrar respeto o acatamiento a la autoridad civil en las ceremonias públicas o la negativa a sustituir en los edificios públicos (la catedral metropolitana, por ejemplo) la vieja simbología política española por la mexicana. Al tratar de convencer de la necesidad de reducir al clero a la obediencia, Lizardi ofrece argumentos que rebasan el típico marco de discusión jurídica y política de esos años, aquel en que proliferaban, a veces bajo un novedoso ropaje liberal, los viejos argumentos regalistas (moderados o radicales) o borbónico-constitucionalistas en que se fundamentaba el antiguo patronato del Estado español sobre la Iglesia. Su crítica refleja una sensibilidad aguda ante los problemas morales y sociales derivados de la actitud irreductible y autosuficiente de la Iglesia.

En varios de sus folletos[16] Lizardi se refiere, por ejemplo, a la exigencia del celibato a los religiosos católicos, asunto de particular relevancia en una sociedad que todavía acepta la idealización clerical de la vida célibe en desmedro de la matrimonial. El resultado de tal idealización es un excesivo número de religiosas y religiosos que viven en contradicción

[16]Como *Hoy truena Gabino Baños como Juditas de a real* (1824), incluido en Fernández de Lizardi, *Obras. XIII. Folletos (1824-1827)*, México, UNAM, 1995, pp. 319-333.

consigo mismos, dado que en su mayoría no cumplen con la castidad prometida. Lizardi critica que el celibato no sea opcional o que en todo caso los votos de castidad no se renueven año con año, mostrándose sarcástico al denunciar el rigorismo y la inhumanidad del celibato:

> La monja hace voto de resistir a los impulsos de la naturaleza; la casada se compromete a satisfacer estos deseos, pagando el débito conyugal a su marido, ¿y hay alguna comparación entre prometer satisfacer este apetito, a prometer con voto privarse de cumplirlo? Ya se ve que sí, la que hay de comer a tirarse con los platos.[17]

Para Lizardi es claro que la Iglesia impone exigencias contrarias a la ley natural que supuestamente le sirve de norma cuando dicta la ética a sus fieles. Estas exigencias desmesuradas generan problemas de conciencia que enturbian los buenos sentimientos que deben prevalecer en la sociedad. El resultado es la existencia de conciencias o personalidades divididas que no sólo acarrea infelicidad a los falsos célibes sino que pone a éstos en riesgo de condenación mortal, de acuerdo con las enseñanzas de la misma Iglesia. Esto ya basta para hacernos recordar a Rousseau y el énfasis de éste en que todo alejamiento de los sentimientos naturales ocasiona una merma en la propia felicidad. La convergencia entre las posiciones de Rousseau y Lizardi se hace más clara aún cuando se atiende a la Constitución política imaginaria que este último publica, en forma sucesiva, en las *Conversaciones…* entre 1824 y 1825.[18]

La referida Constitución incluye un artículo sobre lo que el ciudadano mexicano debe creer para cumplir con los imperativos esenciales de la fe cristiana, sin perder, por otra parte, el amor y apego a las leyes civiles. En el artículo 87 del documento,[19] Lizardi enuncia una serie de verdades que los sacerdotes católicos mexicanos estarían obligados a enseñar al pueblo en sus homilías: 1. La libertad de todo hombre es por naturaleza; 2. Todos los individuos están sujetos a la autoridad civil y ésta debe defender al débil del fuerte; 3. La verdadera libertad

[17] *Ibid.*, p. 329.

[18] Fernández de Lizardi, *Obras. V*, a partir del núm. 16 del vol. II hasta el núm. 24 del mismo vol. II de *Conversaciones del payo y el sacristán*, pp. 414-524.

[19] *Ibid.*, pp. 471-472.

es resultado de esta sujeción y consiste en hacer el bien y temer el mal por el castigo de las leyes; 4. Todos los ciudadanos, sus hijos, nietos y demás descendientes gozan de libertad e independencia, y esto junto con un derecho natural y divino a no ser sometidos por ninguna potencia extranjera, así como con la obligación de defender la patria contra todo invasor; 5. Todos los hombres del mundo son hermanos y paisanos conforme al Evangelio, por lo que queda excluida la intolerancia religiosa; 6. La observancia de la sujeción a las leyes y de buenas costumbres es por conveniencia propia. El cura que no predique esto será suspendido, declarado inepto para cualquier beneficio eclesiástico y excluido de la predicación y la confesión. Sin duda, la formulación de este tipo de principios, a tomar como verdades incuestionables, recuerda en mucho los dogmas de Rousseau.

Lizardi no menciona a Rousseau como inspiración o apoyo suyo en este plan de Constitución. Es un hecho aquí demostrado, sin embargo, que él sabe desde una década atrás del plan de religión civil de Rousseau, el cual no puede ser ahora un objeto de su desdén sino muy probablemente de su imitación. No resulta descabellado suponer que con el tiempo Lizardi haya venido a conocer directamente *El contrato social*, cuya lectura lo habrá hecho crítico o más crítico que antes de una Iglesia desligada o indiferente ante los problemas de conciencia que causa. En todo caso, el parecido de miras entre Rousseau y Lizardi sobre el problema es digno de recalcarse, como también resalta que ambos evalúan la creencia religiosa en función de la sociabilidad que ésta fomenta. Ante tal meta, Lizardi hace ver que los intelectuales deben colaborar mediante la difusión del aprecio a la tolerancia y el cosmopolitismo. El mismo Lizardi, en las mencionadas *Conversaciones…*, exhorta repetidamente a los mexicanos a convivir de manera pacífica y fraternal con los protestantes y masones, lo cual entiende como un verdadero reto en la observancia del mandamiento evangélico del amor y la convivencia pacífica con gente que no por no ser católica deja de vivir conforme a las leyes civiles.[20]

[20]Tanto el volumen V como el XIII de sus *Obras* contienen frecuentes alusiones a la amable acogida que los mexicanos deben dar a los europeos protestantes emigrados a México (principalmente ingleses), dado el beneficio económico y cultural que de ellos reciben. Lo mismo sostiene

Lizardi quiere fomentar, en resumen, una nueva sociabilidad que reemplace las prácticas y prejuicios religiosos prevalecientes, aquellos inculcados o respaldados indefectiblemente por el clero. Si bien en muchos de sus escritos Lizardi se presenta como un buen católico que sólo desea reivindicar los mandamientos cristianos originales, lo cierto es que la perspectiva comparada de sus ideas y las de Rousseau demuestra el camuflado propósito de contribuir a un nuevo orden social, de base económico-moral, que reemplazará al político-religioso del periodo español. El convencimiento de Lizardi sobre los beneficios de la emigración extranjera a México en el campo de la economía, la cultura y la colonización, no deja duda alguna al respecto.

Continuación de la crítica por Guillermo Prieto e Ignacio Ramírez

Dos continuadores mexicanos del tipo de crítica avanzada por Rousseau y Lizardi son Guillermo Prieto e Ignacio Ramírez El Nigromante. Por razones de espacio sólo se mencionará muy brevemente el planteamiento de cada uno.

En el caso de Guillermo Prieto la crítica anticlerical a los lastres económicos de la mentalidad religiosa de la colonia alcanza una expresión amplia y documentada en sus *Lecciones elementales de economía política*, editadas primeramente en 1871 y reeditadas en 1876. Como en Lizardi, en Prieto tenemos una crítica al clero mexicano y la mentalidad religiosa impulsada por éste, todo lo cual aparece acompañado de la exaltación de la reforma en México y sus realizaciones en cuanto a la expropiación de los bienes eclesiásticos, la destrucción de monopolios y el abatimiento del espíritu corporativo en la economía. A este respecto, las *Lecciones…* de Prieto se inscriben en la primera variante de crítica ya vista en Lizardi, en que lo central es impulsar el bienestar material. Es interesante constatar, sin embargo, que en Prieto ocurre asimismo la segunda variante de crítica constatada en Lizardi, aquella de índole más claramente sociológica y más manifiesta en su denun-

---

respecto de las sociedades de los masones, cuya índole secreta no considera amenazante a la independencia o libertad nacional.

cia de las contradicciones sociales que obstaculizan la felicidad y la congruencia moral de los individuos, y por ello de la nación misma. Tales contradicciones son, por ejemplo, el querer tender una red ferroviaria en el país al tiempo que se preservan las aduanas interiores; el cifrar las esperanzas de mejora social en la colonización y perseguir al mismo tiempo al extranjero en sus intereses; el albergar esperanzas de progreso y permitir simultáneamente las glebas funestas que diezman la población industriosa. Prieto concluye estas observaciones diciendo: "Tenemos, en una palabra, la hipocresía de la civilización, que es la hoja de higuera de nuestro lamentable retroceso".[21]

Al ilustrar estas contradicciones e hipocresía social, Prieto recurre precisamente al ejemplo de la madre del *Periquillo* de Lizardi,[22] esa encarnación prototípica del prejuicio contrario a que los hijos adopten oficios útiles y renuncien a las ocupaciones "de caballeros", aun cuando esté más que demostrado que tales ocupaciones nunca traerán progreso al país.

Respecto de la división de conciencia como producto de la práctica religiosa, el Prieto de las *Lecciones…* la trata evidentemente en relación con sus efectos económicos.[23] Así, cuando habla de los derechos de propiedad, reconoce la existencia de tres tipos, los cuales son: 1. los que derivan de los instintos o afectos del hombre, 2. los derivados de la violencia, 3. los que fluyen de los convenios o recíprocas conveniencias. De estos tres tipos resulta que en el segundo ha incidido el clero, ya que estos derechos se caracterizan por deprimir la voluntad del hombre, esto es, intervenir en su voluntad para modificarla arbitrariamente. El clero actúa en este sentido, hace ver Prieto, cuando inculca la creencia de que en sus manos está el determinar la entrada o exclusión del cielo de quien él decida. No aclara más Prieto sobre esto, pero es obvio que alude al tipo de persuasión que lleva a las donaciones al clero a manera de obras pías y fundaciones similares. Como alternativa a esta influencia moral

[21]Guillermo Prieto, *Lecciones elementales de economía política*, México, Miguel Ángel Porrúa-Banco Mexicano Somex, 1990 [es facsimilar de la edición de México, 1876], p. VII.

[22]*Ibid.*, pp. 192-193. El *Periquillo*, como se sabe, es el nombre del personaje principal de *El Periquillo Sarniento*, la más famosa novela de Lizardi.

[23]*Ibid.*, pp. 21-22.

y social del clero, Prieto proclama, en la típica tónica de los miembros del partido liberal, el profundo sentido moral de la Constitución liberal (la de 1857), sobre todo en los artículos garantes de una libertad inmune a los chantajes del clero. En Prieto ya no se trata de mermar un orden político-religioso en proceso de decadencia, como ocurría con Lizardi. Él parte ya de las bases económico-morales del nuevo orden.

También Ignacio Ramírez circula por la vía de Lizardi y Prieto, y acaso no sobra decir aquí que Ramírez admira mucho a Lizardi como escritor revolucionario.[24] De Ramírez es notable que en pleno año de 1846, cuando en México ya se difunden y conocen las ideas sociológicas de un Sismondi, un Considérant o un Tocqueville, todavía se muestra inspirado en modelos de pensamiento iluminista, lo que lo lleva a afirmar, por ejemplo, que Rousseau ha sido el gran descubridor de las leyes de la sociedad, de la misma manera que Buffon la ha sido de las naturales.[25] Interesado en cuestiones de economía en un mismo grado que su amigo Prieto, Ramírez exhibe con todo un temperamento más cercano al espíritu cientificista y positivista que por entonces ya emerge en Francia, de ahí que sus ataques al clero carezcan del talante filosófico con que Prieto redacta los suyos. Sin embargo, Ramírez también ataca el problema del efecto insociable y contradictorio de la influencia religiosa y clerical en la conciencia del individuo, aunque en su caso la atención recae en la incompatibilidad entre los principios de gobierno prevalecientes en la Iglesia y los del Estado. Mientras que en este último los principios del gobierno se atienen a la libertad, en la Iglesia encuentra el ejemplo más claro de poder dictatorial existente, que es el papal.[26] El contraste entre la Iglesia y el Estado equivale al que hay entre una mentalidad política tiránica y otra liberal. Mientras el

[24]Ignacio Ramírez, El Nigromante, *Obras completas. II. Escritos periodísticos. 2*, México, Centro de Investigación Científica Jorge Tamayo, 1984, pp. 26-31 (artículo "Una página notable", en el periódico *El federalista* 31 de octubre de 1873).

[25]Así lo dice en un artículo (Justificación del Nigromante) en el periódico *Don Simplicio* (21 de febrero de 1846): "escribiendo sobre oro, Rousseau las leyes de la sociedad y Buffon las de la naturaleza, las dieron a conocer al género humano", Ramírez, *Obras completas. I. Escritos periodísticos. 1*, México, Centro de Investigación Científica Jorge Tamayo, 1984, p. 230.

[26]Ramírez, *Obras*, I, pp. 62-65 (artículo "El papa es dictador", en el periódico *El correo de México* 14 de octubre de 1867).

Estado da una solución a las malas relaciones conyugales mediante el expediente del divorcio, la Iglesia se niega en cambio a admitir siquiera la frecuente incidencia de estas malas relaciones.[27]

Conclusiones

Es de esperar que los párrafos anteriores hayan alcanzado a dar una idea de la continuidad de la crítica a la inutilidad e insociabilidad de la Iglesia que Lizardi introdujo en la publicística mexicana. El argumento, como se habrá apreciado, se refiere a las contradicciones que ciertas prácticas y doctrinas católicas siembran en las mentes de los individuos, de lo que resulta una confusión que no permite ser verdadero hombre (practicante de la religión natural o evangélica) ni verdadero ciudadano (observante de las leyes políticas y la cultura cívica). La cura de las mentes divididas adquiere en este cuerpo de ideas una importancia decisiva, y ésta es una arista, por cierto, desde la que casi no se ha abordado el tan encarecido interés pedagógico de Lizardi.

El propósito central de este artículo ha sido mostrar la relevancia de abordar la discusión en torno a la utilidad de la Iglesia y la religión, tan frecuente en el siglo XIX mexicano, lo que ha implicado dirigir la investigación al tema de las reflexiones sociológicas surgidas en fechas previas al periodo porfiriano. De atenernos a lo dicho en los estudios clásicos sobre el liberalismo mexicano, como serían los de Reyes Heroles, Rosen o Hale, habría que decir que el gran impacto de la obra de Rousseau en México fue en el orden de las ideas políticas, no las sociológicas.[28] Los conceptos o temas clave de tal recepción habrían sido los de la voluntad general, la soberanía, el contrato social, etcétera. Aquí se ha demostrado que en su abordaje de la cuestión religiosa, vinculada al tema de la utilidad pública y la sociabilidad, Rousseau

[27] *Ibid.*, I, p. 163 (artículo El divorcio, en *El correo de México* 13 de diciembre de 1867).

[28] Jefferson Rea Spell, *Rousseau in the Spanish World befote 1833,* Austin, The University of Texas Press, 1938, p. 247, se limita a mencionar la influencia de las ideas de Rousseau en Lizardi en temas de gobierno y educación, pero no precisa en qué sentido opera.

tocó una clara nota sociológica que otros retomarían para desacreditar el poder eclesiástico. La aportación del ginebrino consistió en contrastar los dos tipos de orden en que presumiblemente se podía configurar la sociedad: el político-religioso y el económico-moral. Rousseau sostuvo, con recurso al principio de la utilidad pública, que el segundo orden era más viable en lo político y más benigno en lo humano. Tener en cuenta esto puede servir para entender la influencia de este autor en las elaboraciones sociológicas formuladas en el México del siglo XIX.

*Evelia Trejo**

El protagonista incómodo de una historia ejemplar

José María Vigil realiza una obra maestra de relato histórico en su "Introducción" al tomo V de *México a través de los siglos*. Allí presenta a los protagonistas centrales de su historia. Un acercamiento a la escritura de esta pieza revela las intenciones que guiarán su pluma a lo largo de toda su exposición de la reforma, la intervención francesa y el imperio, temas centrales de la obra, y pone al descubierto la dificultad de lidiar con la historia y la filosofía de la historia al mismo tiempo. Entre dichos protagonistas cumple un papel esencial el clero. Su presencia desde los tiempos de la conquista debe ser considerada por Vigil para urdir la trama de esa experiencia histórica reciente que para adquirir significado requiere los antecedentes de tres siglos, puesto que se concibe como resultado de ellos y como punto de apoyo de un futuro que se vislumbra completamente nuevo. Los ideales que mueven a Vigil a construir su narración marcan el tono del relato de cada uno de los episodios en los que los distintos integrantes de la Iglesia tienen una actuación relevante. Seguir los lineamientos de esta síntesis histórica permite comprender la orientación de buena parte de las interpretaciones de la historia nacional vigentes hasta nuestros días.

*Doctora en historia. Investigadora en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Sus líneas de investigación son la historia de las ideas y de la historiografía de los siglos XIX y XX, con interés especial en el proceso hermenéutico y la escritura de la historia. Su tesis doctoral, publicada con el título *Los límites de un discurso. Lorenzo de Zavala, su* Ensayo histórico *y la cuestión religiosa en México*, recibió el Premio Edmundo O'Gorman 1997, otorgado por el INAH a la mejor investigación en Teoría de la Historia e Historiografía.

José María Vigil (1829-1909) es un autor que se hace presente a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX de distintas maneras. Una de ellas es dar a la imprenta su contribución como historiador. En ella, el protagonista incómodo es por supuesto el clero, y la historia ejemplar la de la reforma. Sus páginas fueron escritas por Vigil cuando había vivido ya lo suficiente como para entregarse a una tarea con la responsabilidad que fue característica suya toda la vida, de modo que llevó hasta el final su compromiso de escribir el último tomo de *México a través de los siglos* quiza a regañadientes pero con plena convicción de que al hacerlo dejaba para el país un legado en el que creía. Así pues, este individuo, cuyo nombre se registra en innumerables páginas de las letras mexicanas del siglo XIX, dejó en las que constituyen su obra historiográfica más acabada una suma de noticias para quienes pretenden conocer el periodo de 1855 a 1867 al que se refiere, y un discurso digno de análisis para los observadores del arte de construir la historia.

Mi acercamiento a la obra en cuestión corresponde al segundo tipo de estudio. Y en este caso está centrada sólo en la parte introductoria del largo relato en el que se propone narrar las vicisitudes de México durante la reforma, la intervención francesa y el imperio. Elijo la "Introducción" al tomo V como pieza historiográfica a analizar por el rico planteamiento con el que Vigil invita a sus lectores a entrar en un asunto que le parece de la mayor importancia para la historia de México. Engrandece su objeto de estudio porque a sus ojos es tan significativo como sabemos que fue para Tucídides el suyo de la guerra del Peloponeso, y construye una síntesis apretada de los antecedentes que dieron origen a su historia. Este particular resumen del pasado es el que Vigil requiere para dar paso a la ejemplar empresa que realizaron los mexicanos de 1855 a 1867.

En vista de la larga trayectoria recorrida antes de la escritura de su historia, es fácil imaginar que muchas de las experiencias vividas y de los intereses cultivados ocupan un lugar en su trabajo histórico. A esto me he referido en otros acercamientos al personaje y a su obra; ahora simplemente señalo que sus estudios profesionales lo prepararon para ejercer como abogado, sus búsquedas filosóficas para oponerse al

positivismo y el trato que tuvo desde su juventud con la literatura le permitió un excelente manejo de la pluma.

De sus trabajos relacionados con la historia previos a la elaboración del tomo V tomaré en cuenta su texto "Necesidad y conveniencia de estudiar la historia patria", publicado del 9 de junio al 6 de julio de 1878 en *El Sistema Posta*,[1] pues seguro es que al disponerse a narrar su historia Vigil lo tenía presente como llevaba consigo las experiencias de los años de luchas políticas en los que por medio del periodismo dio a conocer sus impresiones de lo que ocurría.[2] Allí, reconoce que el pasado es la única base con que cuenta un pueblo para conocer el presente y preparar el porvenir y también repara en que de esto depende el saber apreciar en su justa medida lo bueno y lo malo que se tiene (p. 269).

Años más tarde, en 1889, en la introducción a su obra histórica Vigil anuncia que pretende "narrar los hechos que forman una de las crisis más terribles por las que puede pasar un pueblo", que sintetiza una lucha larga sostenida durante medio siglo. Ve esos hechos como consecuencias de "antecedentes" que vienen de muy atrás y destaca que algunos de ellos se ubican "en la cuna de nuestra civilización" cuando "bajo la espada del conquistador, México se iniciaba en los misterios de la cultura cristiana".[3] Al respecto es preciso indicar que para Vigil el origen del carácter cosmopolita de la civilización moderna debe verse en las ideas cristianas, pues "…vinieron a establecer entre los pueblos lazos comunes de origen y destinos…"; en lo cual observa uno de los pasos más avanzados del progreso humano pues elimina la se-

[1]José María Vigil, "Necesidad y conveniencia de estudiar la historia patria", en Juan A. Ortega y medina, *Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia*, México, 1970, pp. 265-278. Con la finalidad de eliminar el volumen de notas al pie y en vista de que sólo utilizo dos obras de Vigil, en adelante todas las referencias a este texto aparecen con números arábigos y entre paréntesis dentro del cuerpo del trabajo.

[2]Dos publicaciones para acercarse a la abundante labor periodística de Vigil son Gabriel Agraz García de Alba, *Bibliografía general de don José María Vigil*, México, UNAM, 1981. Carlos J. Sierra, *José María Vigil*, México, Club de periodistas de México, 1963.

[3]Vigil, "Introducción", en *México a través de los siglos. V. La Reforma*, México, Cumbre, 1980, pp. III-LIII, p. III. La obra dirigida por Vicente Riva Palacio se publicó en cinco tomos de 1885 a 1889. en adelante, con el mismo propósito ya expresado en la nota 2, las referencias a la "Introducción" aparecen dentro de mi texto entre paréntesis y con la numeración en romanos que tiene en la edición original.

paración entre aquéllos; aunque subraya la conveniencia y necesidad de que mantengan los rasgos que les dan fisonomía propia (p. 267).

Por otro lado, Vigil está convencido de que los acontecimientos de que trata forman parte de un conjunto homogéneo. En su concepto, es claro que la historia de México presenta elementos que revelan el sentido no sólo de lo que ha sucedido sino de lo deberá venir adelante. Supone un destino para México que le ha sido fijado por el siglo en que vive y el continente en que habita; y confiesa que tales consideraciones "sugeridas por la filosofía de nuestra historia", lo obligan a detenerse en examinar las fuentes de donde se deriva la reforma. Dispuesto a aportar las "sabias enseñanzas que abren al progreso su cauce seguro y permanente", piensa que puede hallar entre los acontecimientos el hilo conductor que los enlaza y explica, y de ese modo, afirma, "…podrá determinarse el pensamiento fundamental que sirvió de base al plan sobre el cual se desarrolla el drama completo de nuestra historia" (p. IV).

Así, Vigil se dispone a penetrar en un plano explicativo, en el que la mera descripción de los sucesos no basta; congruente con sus reflexiones de que la instrucción debía estar en proporción con las necesidades que se trataba de remediar, colocaba la utilidad por encima de la curiosidad (p. 271). Como parte de su crítica a los compendios de historia del país, declaraba: "...no basta saber que ha existido tal o cual personaje… es preciso trazar la fisonomía moral de este personaje, y valorar sus obras y su influencia, que es en lo que consiste la filosofía y la moralidad de la historia" (pp. 271-272).

Por todo lo dicho, resulta significativo que Vigil inicie los antecedentes de su historia con las referencias a la conquista. Allí comienza una revisión de episodios y discursos con los que pretende poner en claro la pugna establecida desde los primeros tiempos entre el poder civil y el religioso. La arquitectónica de su "Introducción" sigue una línea cronológica que parte de aquélla y llega hasta el umbral de la revolución de Ayutla. No se trata por supuesto de un relato esquemático de los principales sucesos, sino de una selección que pone en evidencia la estructura de la historia que Vigil quiere revelar.

El tema central es el de las dificultades del Estado para controlar el poder de la Iglesia y, subordinado a éste, el de las deficiencias con las

que esta institución había funcionado a lo largo de más de tres siglos. Provisto de pruebas documentales, Vigil emprende su relato, guiado por dos convicciones: la conveniencia de la imparcialidad y el deber que tiene el historiador de emitir su juicio para distinguir el bien y el mal (p. 272).[4] Este es el punto por el cual cobra sentido llamar la atención acerca del protagonista incómodo en el que Vigil se apoya para poder dar paso a su historia ejemplar.

Orígenes y antecedentes

Tabiques para construir el poder eclesiástico y balance de sus logros

¿Qué imágenes de la Iglesia, integrada por los sectores que la forman, ofrece Vigil cuando pasa revista a los antecedentes de su historia? Para comenzar, destaca el hecho de que es Hernán Cortés quien aconseja al monarca hacer depender del poder civil al clero secular y al regular, encargándose de proveer su subsistencia. Pero, Vigil agrega que la institución del patronato real no impidió que el clero gozara de una suma de inmunidades que propiciarían muy pronto rivalidades tanto con las autoridades civiles como entre los distintos sectores del clero.

Si reconoce que la voz de los frailes se levantó contra los abusos de los conquistadores y colonos, en seguida añade que también cometieron faltas. Además, la labor realizada para rescatar y defender a los indios produjo entre los frailes un espíritu de orgullo y engreimiento muy ajeno a los fines morales que les correspondían. La Iglesia, es-

[4]Vigil habla de la imparcialidad como la condición que deben tener las obras históricas destinadas a los estudios preparatorios, y se refiere a las corrientes de ideas que denomina española y mexicana, cuyas orientaciones han provocado exageración y han teñido de un carácter doctrinario a la historia que se enseña (p. 272). Sin embargo, en otro pasaje, junto a una serie de cuestiones que juzga conveniente conocer con certeza, tales como antecedentes históricos de las razas, corrientes de ideas que sobre ellas han influido; sus relaciones con el suelo, condiciones físicas y climáticas de éste, etcétera, subraya la conveniencia de discernir con precisión científica los elementos de bien y de mal que se ofrecen mezclados, lo cual haría posible distinguir "…hasta dónde llegan las necesidades legítimas y dónde comienzan las aspiraciones absurdas…" En ello ve la fórmula para descifrar lo que abruma a los mexicanos que permitiría emprender una obra de regeneración (p. 269).

pecialmente las órdenes monásticas, al finalizar el siglo XVI habían alcanzado un gran poder, lo cual se explica por el espíritu de caridad con que emprendieron su obra en América y los trabajos inmensos que hicieron en favor de una nueva vida que les permitieron establecer relaciones estrechas con los indígenas. Vigil subraya dos cosas sobre la empresa de conquista: no podía consumarse sino por medio de una *civilización común* que aproximara a vencedores y a vencidos y tal civilización no podía penetrar sino *envuelta en el principio religioso* (p. V). En este punto, llama la atención acerca de las implicaciones que tuvo para el desarrollo de la historia la impresión causada por los misioneros a los indígenas y el colmo de admiración que les produjo el hecho de que el capitán de los vencedores les besara la mano.

Hace acopio de documentos que den luz sobre desacuerdos y rivalidades entre autoridades civiles y religiosas y entre los sectores de la Iglesia, y aunque asegura que no tiene el propósito de examinar quién tenía la razón, lo que sí determina, abrogándose el título de historiador por primera ocasión, es que allí estaba presente el problema cuya solución acarrearía necesariamente una pugna entre la Iglesia y el Estado. Y destaca que en el antagonismo que se vivía todas las ventajas las tenía la Iglesia, describiendo a continuación sus atribuciones.

> Dispensadora de la enseñanza; depositaria del cuerpo de doctrinas que constituían las creencias y normaban las costumbres; centinela vigilante de la conducta, así pública como privada, de los individuos y las familias, contando para ello con el formidable auxilio de la Inquisición; en contacto inmediato y directo con el pueblo por la intervención indispensable en los más importantes actos de la vida; protectora natural de los indios, á quienes defendía de la ruda opresión que sobre ellos ejercían sus desapiadados [*sic*] dominadores, su influencia era omnipotente… (p. IX).

En vista de su propósito de no dar cuenta puntual de los asuntos que trata, el autor escoge llamar la atención únicamente hacia las dos prácticas que desarrollaron los misioneros en un principio: el aprendizaje de las lenguas y la destrucción de los ídolos. Su juicio es positivo respecto a ambos asuntos. Del primero asegura que los resultados fueron de un valor incalculable, y hace llegar los efectos hasta

su propia actualidad en que se beneficia de ellos la ciencia filológica. Del segundo, opina que:

> Si bien en los pocos lugares ocupados por los españoles se abstenían ostensiblemente los indios de su culto sangriento, no sucedía lo mismo en el resto del país, con especialidad en las serranía y desiertos, donde los antiguos *teopixque* se entregaban á sus prácticas abominables. Urgía, pues, arrancar de cuajo cuanto pudiera mantener vivo el fuego de la superstición, cuanto pudiera embarazar la obra meritoria de la propaganda cristiana, afianzando al mismo tiempo la Conquista (p. VI).

Aunado a ese reconocimiento de la labor de los misioneros por sus enseñanzas de las "artes de la vida civilizada", Vigil insiste en que todo eso explica el ascendente que fueron adquiriendo sobre la población indígena. Acepta del clero regular la tolerancia que tuvo respecto a las prácticas idolátricas; sigue a Sahagún en su aserto de que la Iglesia parece fundada sobre falso, debido a la dificultad de la conversión, pero él agrega su reflexión acerca de que es imposible cambiar repentinamente las ideas religiosas: "…las creencias de un pueblo son el resultado complexo [*sic*] de multitud de causas, algunas de las cuales escapan al más minucioso análisis", afirma (p. VII). Y al respecto concluye que:

> …puede decirse que la forma católica fué la más adecuada para propagar la idea cristiana entre los antiguos habitantes del Nuevo Mundo. El culto de las imágenes, la magnificencia de las vestimentas sacerdotales, la majestuosa solemnidad de la liturgia romana, debían ejercer poderosísima influencia en aquellas imaginaciones ardientes que habrían rechazado con repugnancia el frío y desnudo servicio de las iglesias reformadas. La sustitución era fácil, al menos en cuanto á las manifestaciones exteriores, entre las cuales hacía papel muy importante la representación dramática de los episodios bíblicos, usada entonces en España y que los frailes adaptaron luego al carácter y gusto de los indígenas (p. VIII).

En general, pues, aprueba la predicación de los frailes al insistir en que nadie como ellos pudo llevar a cabo una tarea que supuso cambios en los diversos órdenes de la vida civilizada, a saber, religión, artes, ciencias y costumbres. Pero subraya en cambio una nota negativa más

y quizá la de mayor peso. Tanto los hombres de la Iglesia como el gobierno español consideraron al indio como de naturaleza inferior. Un hecho trascendental cuya influencia se ha venido sintiendo en todo el decurso de nuestra historia moderna, asegura (pp. VIII-IX). Y sobre esto, agrego que es necesario regresar a su texto de 1878 para rescatar su afirmación de que la fe en sí misma es capaz de determinar el comportamiento de un pueblo, por lo que deriva un veredicto de carácter sombrío para quien carece de esa fe (pp. 273-274). La clase indígena, según sus conclusiones, se encerró en un círculo en el que todo lo dominaba el influjo monástico.

Gérmenes de descomposición de la Iglesia

Sin duda, lo que sucedía con la Iglesia novohispana era la exageración de lo mismo que ocurría en España, pues los defectos de la Iglesia en Nueva España se exacerbaban frente a una población de "seres dóciles é indefensos que no oponían la menor resistencia á cuanto de ellos se exigía". Vigil introduce el cuadro de la rápida decadencia de la Iglesia, tomando como apoyo diversas fuentes. Y todo le sirve para reiterar el problema de la dualidad de potestades, "…entre la autoridad que representaba al rey y obraba en su nombre y la autoridad cuya base estaba en Roma y que hablaba, juzgaba y sentenciaba nada menos que en nombre de la divinidad" (p. XI).

Muestra cómo las concesiones del Estado para la Iglesia con el tiempo vendrían a estar en contra de aquél, y procediendo como abogado, reúne pruebas de la debilidad del gobierno y de la riqueza de la Iglesia. Los conatos de reforma fallaron y las pugnas en cambio, aumentaban. Atrae la atención del lector hacia una de las órdenes presentes en Nueva España, la Compañía de Jesús, por la avidez de riqueza con que actuaba. Refiere la contienda entre los jesuitas y el obispo Palafox como uno de los acontecimientos característicos de "la anarquía que fermentaba en el seno del elemento eclesiástico" y reclamaba entre los pensadores de la época una reforma radical. Para Vigil todo lo que ocurría era reflejo de los males que invadían a la monar-

quía española, e insiste en que dentro de los consejos que recibía ésta para mejorar su condición, la reforma en materia eclesiástica ocupó un lugar importante. Cita documentos que consignan la necesidad de hacerla, estableciendo antes que: "Efecto natural de los años es extremar la intensidad del mal y determinar en igual proporción la necesidad del remedio. El advenimiento de la dinastía borbónica al trono español trajo consigo ideas más levantadas que hicieron concebir esperanzas de reformas efectivas" (p. XV).

A propósito de todos los pasajes relativos a los intentos de reforma, comenta que tales tentativas fueron acertadas en determinar la naturaleza de los males, aunque no lo fueron tanto en la aplicación práctica de los remedios. Y va aún más a fondo en la reflexión, cuando asienta que eso no era extraño puesto que "…las innovaciones radicales que pretenden desentrañar vicios inveterados en una sociedad no pueden ser resultado de combinaciones teóricas formadas en la sombra de los gabinetes, sino el producto de la experiencia, la expresión de exigencias populares determinadas por cambios profundos de la opinión pública" (p. XV).

Con esta convicción, argumenta a favor de los documentos incluidos en su obra que contribuyen a difundir el significado de las aspiraciones a un nuevo orden de cosas aún sin definir, pero que "en forma de sentimiento comenzaba a infiltrarse en todas las conciencias" (p. XV). Evidentemente, para él, por encima de los sucesos ocurridos, la historia podía dar a conocer su sentido en aquellos fragmentos en que se expresaba el pensamiento de los hombres. Rescatar las ideas que empujaban los acontecimientos y que estaban llamadas a convertirse en creencias le parecía un quehacer importante para los historiadores, tal como Ortega y Gasset propondría muchos años más tarde.[5]

Por último, respecto a los planes de reforma que consigna, hace el señalamiento de que contenían asuntos de carácter económico y político, pero nunca algún punto que hiriera el dogma (p. XVIII). En este esquema los "publicistas españoles", dice, se mostraron siempre sumisos y obedientes a la Iglesia católica Vigil reprueba la pretensión

[5]José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Madrid, Espasa Calpe, 1959. Ortega llega a afirmar que ir a las creencias de los hombres es "esclarecer la vida desde el subsuelo".

de que las reformas propuestas para mejorar el estado eclesiástico se hicieran buscando el acuerdo con la Santa Sede.

Desarrollo del drama

El motivo inaugural

Vale la pena insistir en que escribir un relato supone justamente rebasar el nivel de la crónica y dar forma al paso del tiempo mediante la selección de asuntos que van marcando el pulso de lo que cambia y lo que permanece, que van señalando, como recuerda Hayden White, mediante la inclusión de motivos inaugurales, motivos finales y motivos de transición, el sentido mismo de la historia.[6]

En el caso que presento hay un punto y aparte en el relato cuando el narrador subraya la actuación del gobierno de Carlos III. Asegura que estaba reservado a ese individuo de "genio progresista" obtener mejores resultados que los conseguidos por sus predecesores. Destaca los logros del monarca antes de ocupar el trono como los signos del cambio que se operaría en España para anunciar al fin que todos los actos fueron precursores del gran acontecimiento: el extrañamiento de los jesuitas de todos los dominios españoles.

Vigil precisa su propósito de no detenerse en la narración del hecho, y menos aún discutir la justicia del procedimiento "tan severo" que se siguió, para fijarse únicamente en la circunstancia de que se trató entonces de un acto de la autoridad del gobierno sin el consentimiento de la Sede Apostólica (p. XIX). El hecho mencionado cumple con el papel de acto inaugural de la narración, pues pese a la redundancia de los temas marca la pauta de los progresos que se esperan.[7]

[6]Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

[7]White se refiere a los diversos niveles de conceptualización que pueden darse en la obra histórica, y que van desde la crónica hasta la narración; su explicación contribuye a hacernos conscientes de cómo la secuencia que se da a los sucesos revela el tipo de relato particular de que se trata. White, *op. cit.*, p. 18.

El autor regresa su mirada a Nueva España, satisfecho de la demostración hecha a lo largo de casi seis páginas de que nada de lo ocurrido en esta última difería radicalmente de lo que pasaba en la metrópoli. Con un gusto sin disimulo comenta el hecho de que la expulsión de los jesuitas fue un acontecimiento que en la colonia pasó sin ocasionar perturbación alguna. Y, aunque reconoce que los términos empleados por el visitador Gálvez no daban pie a otra cosa, aprovecha para destacar que el celo religioso de que se ha hecho tanto alarde, sufre variaciones no siempre mesurables por los intereses espirituales.

Allí se inicia para Vigil el camino de la reforma. Opina que nada podía detenerla, puesto que se trataba del desenvolvimiento natural de ideas y principios que se debatían desde tiempo atrás, y que contaban con el apoyo de necesidades reales, "cuyo conocimiento se hallaba al alcance de las inteligencias menos ilustres". Se había operado ya el cambio de creencias sólo posible cuando obedeciera más que a la teoría, a la experiencia. A partir de ese punto su objetivo será destacar el hecho de que los gobernantes españoles marcaron cada vez con mayor énfasis la distancia entre la jurisdicción civil y la eclesiástica.

Las medidas que se toman para disminuir privilegios de la Iglesia se aplican en la colonia sin encontrar oposición del clero, afirma Vigil. Por ejemplo, la expulsión de los jesuitas, la enajenación de obras pías, la consolidación de capitales decretada en 1804, la cual, afirma, sólo encontró respetuosas exposiciones en contra "pero en ninguna de ellas se ponía en duda la facultad del soberano para obrar en el sentido que lo hacía". Aunque luego reconoce que esto no quiere decir que el clero y la sociedad en general viese con buenos ojos una medida que menoscababa el poder del primero. A lo largo de quince abigarradas páginas Vigil hace el retrato de los aspectos de la etapa colonial dignos de constituir el primer antecedente de lo que formará parte de su relato principal.

Un episodio revelador y el carácter de la verdadera contienda

"La revolución iniciada el 16 de septiembre de 1810 abrió una nueva era en nuestra historia", afirma Vigil; y en menos de dos páginas da

cuenta de ella. Califica de extraordinario el suceso de la independencia, mas lo que quiere es "observar que al sentimiento de la emancipación política que debía ser la consecuencia necesaria de aquel movimiento, acompañaban exigencias de un carácter social que envolvían reformas trascendentales y profundas" (p. XX). De allí deriva dos circunstancias: que al estallar la revolución no se pusiese en primer término la idea de independencia y que el alto clero y las clases conservadoras trataran de sofocar "aquella explosión terrible de un pueblo que luchaba por su libertad".

Llegado a este punto, Vigil proporciona una relación de los agravios cometidos por los obispos de la Inquisición, desde el púlpito y en la prensa, y aun en los espectáculos religiosos, en contra de los insurgentes. Opina que nada de esto contuvo los avances de la revolución; sólo sirvieron para minar el prestigio de la Iglesia (p. XX).

Para Vigil la sociedad novohispana del tiempo referido era ignorante, creyente y hasta fanática, y aun así el plan para combatir la causa insurgente fue tan burdo y grosero que propició reacciones contrarias a las esperadas. Se propagaron ideas que muy pronto se presentarían con esa "enérgica vehemencia con que se anuncian las grandes transformaciones sociales", refuerza Vigil. Pasa entonces revista, rápidamente, a los sucesos que ocurrían en España, en donde afirma que se asomaba ya la aurora de libertad; trata del restablecimiento de la Constitución en 1820 y sus efectos en México. Destaca el papel de la prensa y de la folletería, los ataques a la Inquisición y la labor de El Pensador Mexicano como asuntos que permiten apreciar el avance en materia de ideas liberales. Y, por supuesto, señala que se ponían en evidencia los dos campos perfectamente deslindados, el de los liberales y el de los serviles.

Vigil asegura que por encima de esas fracciones se agitaba la idea de la independencia "…cuyos sostenedores mantenían en las montañas el fuego sagrado encendido por Hidalgo en el humilde pueblo de Dolores" (p. XXI). El clero reaparece en esta escena preocupado por detener los efectos de una Constitución que amenazaba sus privilegios, para lo cual buscó romper el vínculo con España, mediante la proclamación del Plan de Iguala.

A partir de la consumación de la independencia, en el texto de Vigil se plantea la continuidad, en México, de una lucha entre dos potencias cuya conciliación era imposible. El clero, tras los episodios vividos, se colocó en una posición superior a la que había tenido durante el gobierno español. Vigil recurre una vez más a la noción de que la parte que jugó el clero en el mencionado Plan le dio una idea exagerada de su poder; Iturbide se mostró "enteramente sometido a la influencia clerical", dice. Y, desde octubre de 1821, en el país se inició una lucha por conseguir que el poder civil tuviera alguna injerencia en los asuntos eclesiásticos, pero triunfó el ultramontanismo.

Según él resulta indudable la influencia clerical, pero a la vez, de manera contradictoria, plantea que "…la idea de la reforma ocupaba todos los espíritus y se hacía sentir por encima de las complacencias de un gobierno…" Una fórmula que ayuda a entender lo que este autor observa es la de la conversión de las ideas en creencias de la que habla Ortega y Gasset. En el contexto del drama de Vigil se supone el ascenso de un tercer protagonista que gana terreno en la escena. La Iglesia y el Estado no están solos, por encima de ambas formas institucionales se coloca la idea encargada de mover a la sociedad.

Concluido el gobierno imperial, la situación eclesiástica permaneció en los mismos términos. La carencia del vínculo con la Santa Sede y la suspensión del patronato, entre otras cosas hicieron que el gobierno civil experimentara la difícil realidad de reconocer los méritos del clero y que lamentara su falta de organización y de sujeción al poder civil. Algunas iniciativas de reforma se daban a conocer pero, según Vigil, la separación de España había ocasionado en México la paralización de la reforma.

En sus consideraciones sobre la necesidad y conveniencia de la historia, Vigil llamaba la atención acerca de que el espectáculo de la civilización moderna había deslumbrado a la nación mexicana al realizar su independencia, pues hasta entonces había permanecido mucho tiempo en la tiniebla y de improviso contempló la luz. Esto produjo el deseo de ponerse al día de un salto y el odio a su manera de ser, en la cual no encontró sino motivos de aversión. De allí que se forjara un ideal social y político al que tendió con fuerza, y de allí también el desdeñoso olvido del pasado que no podía destruir.

Vigil cita los dictámenes producidos tanto en la Cámara de Diputados como en la de Senadores en los que proponían ideas para reformar la organización de la Iglesia y sujetarla mejor, en una suerte de Iglesia nacional. Pero las revisiones por parte del clero no dejaban pasar proyecto alguno que atentara contra su independencia. En 1827, una exposición "…casi prescribía al gobierno la conducta que debía observar, como si se tratara de un inferior ó al menos de un igual", reclama Vigil (p. XXVI). En estos hechos se revelaba el exceso de condescendencia, la debilidad del gobierno y, por supuesto, las exigencias crecientes del clero. Las gestiones diplomáticas de Pablo Vázquez para conseguir el reconocimiento del Vaticano y sobre todo las humillaciones que sufrió de parte de la corte de Roma dan a Vigil aún más motivos para la crítica a la institución eclesiástica.

Los recursos que el gobierno mexicano se dio para proveer las sedes vacantes no prosperaron sino dejando en manos de los cabildos eclesiásticos las decisiones. Estas medidas, reconocidas por Lucas Alamán como las debidas, le parecen a nuestro autor equivocadas; el hecho de que aprobara que se impidiera toda acción directa del Congreso y el gobierno en las cosas eclesiásticas denota un falso concepto de la realidad. Para Vigil la percepción del político conservador muestra que no sabía ver "la evidencia de los sucesos que se iban desarrollando por una fatalidad ineludible" (p. XXX).

En su escrito de 1878 Vigil se muestra convencido de que no puede hacerse a un lado la idea del significado de la civilización actual y de la importancia de cumplir con las obligaciones que ésta marca, "so pena de quedar excluido de ese majestuoso panteón levantado por el genio moderno". Considera que el carácter cosmopolita de la civilización de ese siglo implica que llama sin exclusión a todos los pueblos para hacerlos partícipes de las conquistas que realiza (p. 276).

Pese a los desacuerdos que tiene con Alamán, Vigil lo cita una vez más en un párrafo en el que el guanajuatense ve a la Iglesia como el único elemento de la sociedad que no ha cambiado, gracias a que no han intervenido en ella ni el Congreso ni el gobierno. Contrapone a este punto de vista que juzga estrecho y mezquino "…la superioridad con que uno de nuestros sabios estadistas analizaba aquella situación

que sólo podía inspirar confianza á quienes no se tomaban el trabajo de penetrar un poco y descubrir los formidables escollos que se ocultaban bajo una superficie engañosa" (p. XXX).

Ese sabio estadista es Mariano Otero, los temas que trata y que Vigil rescata se refieren en conjunto a lo que él mismo sostiene. Como apretada síntesis exponen el problema de la lucha entre los dos poderes cuando tras la independencia, el civil pretende gozar de iguales derechos que el monarca español, y el eclesiástico no puede renunciar al tipo de poder al que estuvo acostumbrado. Vigil resume diciendo que "el estado de las relaciones entre el gobierno de la República y la iglesia mexicana vino á ser el de una guerra permanente que… se hizo sentir en la marcha de los negocios políticos". No era posible que hubiera a la vez independencia del poder civil y protección por parte del mismo a un clero que pretendía conservar sus privilegios.

Menciona conflictos en distintos puntos de la república que refuerzan el esquema que le preocupa: "…por un lado el derecho inherente al Estado para extender su acción a los negocios eclesiásticos, y por el otro, la doctrina de que siendo la Iglesia independiente del poder civil, éste no podía mezclarse en tales negocios mientras no estuviese para ello facultado por la Santa Sede, facultad que nunca llegó" (p. XXXII). La frecuencia de esos casos en que casi siempre quedaba "desairada" la autoridad civil, produjo efectos deplorables, pues "…el pueblo se iba acostumbrando á ver que se desobedeciese á sus gobernantes, que se protestase contra sus disposiciones, tratándolos de intrusos y tiránicos, y esto por una clase respetable que hablaba en nombre de la Iglesia y de Dios" (p. XXXII).

Motivos de transición

En una parte esencial de su texto, Vigil muestra cómo con esas situaciones se acumulaban gérmenes de revolución y anarquía que producirían frutos amargos. Pero señala también que la resistencia del clero a las iniciativas del poder civil le hizo perder mucho de la consideración pública: "…poco a poco se iba generalizando la opinión

de que aquella conducta no era inspirada por motivos exclusivamente religiosos" (p. XXXII).

Las disposiciones liberales de 1833 y 1834 son otros episodios que cumplen un papel importante en la sucesión de los relatos. Vigil anuncia que la marea de las ideas subía y pasa rápidamente revista a dichas disposiciones, calificándolas de bastante avanzadas puesto que buscaban poner freno al poder de la Iglesia en diversos frentes. La sanción religiosa del clero a las medidas del gobierno le parece lo más grave de todo lo ocurrido, e incluye los términos en que se expresaba un edicto del cabildo de la ciudad de México (pp. XXXIII-XXXIV). Él a su vez, preso también de cierta exaltación, pronuncia su sentencia:

> En el fervor de su entusiasmo, [el clero] no veía la gravísima responsabilidad que había contraído ante la historia, santificando la revolución, poniendo á cuenta de la Iglesia católica el crimen de subvertir el orden político, sembrando gérmenes de hondísima división que por largos años cubrirían de sangre y de ruinas el territorio de la República. Desde entonces ya no era dudoso el camino que debía seguirse: el partido del clero se había identificado con la forma central, el partido liberal con la federativa; el primero representaba, en cuanto era compatible con el espíritu de la época, las tradiciones ominosas de un pasado que repugnaba a los instintos de la nación; y el segundo enarbolaba la bandera de la reforma y del progreso, formulando las esperanzas mal definidas todavía, pero vigorosas, del pueblo mexicano. La lucha entre aquellas dos entidades políticas era inevitable; en vano había que aguardar conciliación entre ellas; el triunfo definitivo de la una exigía como precisa condición la ruina radical de la otra, y mientras esto no sucediera, no había que esperar ni paz ni tranquilidad, ni ninguno de los innumerables bienes que brotan á la sombra de esos genios tutelares (pp. XXXIII-XXXIV).

A Vigil le parece preciosa la confesión de Alamán de que las reformas de 1833, pese a las acciones de Santa Anna, en alguna medida tuvieron efectos. Y cita unas líneas de Mariano Otero, quien, dice, analiza con "superior sagacidad" esa situación pues refiriéndose al clero "indica el considerable menoscabo de su dominación sobre la inteligencia..."

Los argumentos del ministro Pablo de la Llave, quien años atrás, en una *Memoria* de 1823, se refería a la educación impartida en los seminarios, sirven a Vigil para contraponerlos a los de Alamán en sus señalamientos de que excluir al clero de la enseñanza pública suponía un gran golpe a la nación. Otras *Memorias* del mismo autor, así como las de Ramos Arizpe, Manuel Espinosa de los Monteros y Joaquín de Iturbe, son útiles para dar razón de los signos de decadencia del clero, patentes desde la primera década de vida independiente, que básicamente se apoyaban en la disminución del número de eclesiásticos.

De acuerdo con Otero, Vigil piensa que el clero, tras perder capital, cetro de la inteligencia y número de cooperadores, lo que tiene es "'la influencia moral de una religión sublime y consoladora'"; pero que no apoyaba pretensiones temporales ni privilegios políticos. En ese panorama, a su juicio, se volvía en contra de su conducta política, de lo cual se seguía la comprensión de "la suerte que le estaba reservada en lo porvenir".

En este capítulo de la historia es claro que la autoridad civil había tomado nuevamente la delantera. La *Memoria* del ministro Iturbe es la prueba que incorpora Vigil del respaldo a las leyes de carácter reformista y al patronato, a ese documento siguen los que ilustran las reacciones encendidas del clero y de sus defensores (p. XXXVI). Observa que era el curso natural de los tiempos el que hacía que prevalecieran las medidas propuestas, pese a las muestras de resistencia. Y no se cansa de buscar y presentar las pruebas de las medidas para frenar el poder del clero y por contraparte de las exigencias del mismo y de su negativa a sujetarse al poder civil. Contrario a las limitaciones que a veces anuncia para no ir al detalle de ciertos sucesos, ante el protagonizado por el obispo de Michoacán Juan Cayetano Portugal y por otras personas, entre quienes se destacan dos magistrados, al finalizar su exposición comenta que se ha "extendido sobre este incidente, porque él muestra con toda claridad el espíritu que animaba al clero mexicano y las consecuencias inevitables que tenía que acarrear su inconsiderada conducta" (p. XXXIX).

Cabe destacar que Vigil rompe la línea cronológica o se detiene en particularidades siempre que le resulta necesario para reforzar los ar-

gumentos de su explicación, probando con ello la maestría de su relato. De ese modo, logra mantener la denuncia en los mismos términos. El clero y sus aspiraciones radicales a la soberanía e independencia del poder civil, el pontífice de Roma apoyando esta posición antinacional y antipatriótica y el gobierno que aun cuando admitiera con agrado los intereses del clero, no podía sacrificar los de la nación formaban ese todo que "…hacia comprender la necesidad de la reforma…" (p. XL).

Motivos finales

El siguiente episodio de esta narración es el de la guerra de Texas. El interés se centra en el papel del clero durante ese tiempo, y en concreto en su negativa reiterada a cooperar económicamente para la defensa del territorio. Con motivo de las exigencias y amenazas que este sector recibe de parte del gobierno a causa de su actitud, Vigil insiste en que estaba demasiado acostumbrado a despreciar el poder civil y a disponer incluso de sus destinos mediante la influencia pecuniaria y moral de que todavía disfrutaba. Su comentario sugiere que pese a todas las observaciones reseñadas respecto a la disminución de poder del clero, ésta no permitía todavía al poder civil demostrar su fuerza.

La revolución de los polkos le da motivos una vez más para subrayar la posición negativa del clero; y los *Apuntes para la historia de la guerra* le sirven para respaldar sus juicios contra la Iglesia y su intervención en ese levantamiento. Para su tranquilidad, los episodios en que se compromete el clero van minando el prestigio de que gozaba y añadiendo datos a la conciencia pública "…que cada día veía más claro en el fondo de aquellas cuestiones…" (p. XLIV). Esta ganancia de la conciencia pública resulta para él de singular importancia, pues a la larga de ella dependen los actos voluntarios que lleva a cabo una colectividad.

Los acontecimientos de la guerra con los Estados Unidos permiten a Vigil dar un tono dramático a su mensaje. Se refiere a la participación del ministro Luis de la Rosa, quien en una circular instaba al clero a hacer esfuerzos extraordinarios para apoyar la defensa de la patria, y observa el tono de amargura que se desprende del comunicado. De la

Rosa reclama la aversión del clero a los principios populares e invoca la causa del catolicismo amenazado en caso de que se diera el triunfo de los Estados Unidos; destaca el sacrificio de los mexicanos que por fidelidad a la religión no han aceptado la tolerancia religiosa, en menoscabo de una colonización que podría impulsar su prosperidad. Esto lo comenta Vigil y juzga que debió llamar la atención de la sociedad. Por enésima vez, el pronunciamiento del ministro provocó lamentaciones y protestas de los obispos, y este dato lleva a Vigil una vez más al punto que estructura su texto completo.

Una nueva prueba para su mensaje nuclear de que a través de las mudanzas políticas y de los cambios personales se nota constantemente una oposición de miras entre el gobierno mexicano y el clero, prueba inequívoca de que las dos entidades representaban principios divergentes, cuya conciliación estaba fuera del poder humano (p. XLV).

Para completar la escena, Vigil cita en su apoyo la contestación que diera el obispo de Durango al ministro De la Rosa, en la que alude a que los gobiernos mexicanos no han gozado de la protección del Ser Supremo e insinúa que esto puede verse como consecuencia de que no han protegido los principios religiosos. Vigil con satisfacción anota que el ministro encargado de dar respuesta a ese escrito, no se satisfizo con las hipótesis teológicas del obispo e insistió en las obligaciones que tenían todos los integrantes de la sociedad para con sus gobernantes.

El intercambio de ideas arriba expuesto abre la puerta al autor para tratar un tema de la mayor relevancia en el contexto de este estudio, el de su sentir respecto a la tolerancia religiosa como una idea que germinaba ya en los espíritus y no podía considerarse una opinión aislada. Asegura que éste fue uno de los temas que más se agitaron en la prensa de aquellos días. Recuerda que sobre el asunto se habló en pro y en contra de 1831 a 1834, y señala varias de las opiniones; pero, a partir de lo dicho por De la Rosa, después de la paz con los Estados Unidos, el asunto se ventiló en los periódicos y un documento oficial sobre colonización e industria se refirió a él. Sus conclusiones son que la opinión general no estaba del lado de sus defensores. Vigil no destina mayor comentario a la cuestión. Lo que le sigue preocupando es la relación del gobierno mexicano con el papado, sin embargo, tampoco abunda

en consideraciones al mencionar algunas de las circunstancias que se dieron en 1848 en las que ambos se mostraron atenciones mutuamente. Evita reflexionar sobre el sentir de los mexicanos al respecto, y al hacerlo da pábulo a las interrogantes que suscitan sus contradicciones. ¿Estaba realmente el pueblo imbuido de un nuevo espíritu que le llevaba a desconfiar de la Iglesia?

Lo que sí subraya Vigil es que no se advertía progreso en los colegios de instrucción que el clero tenía a su cargo, y que disminuía el número de regulares. Asimismo, que las simpatías de la administración de gobierno hacia el clero habían propiciado que éste exagerara sus demandas siempre en pos de una emancipación de las autoridades civiles, citando como un ejemplo la negativa del obispo Clemente de Jesús Munguía, recién nombrado obispo de Michoacán, a jurar la Constitución.

A Vigil le molestan las expectativas del gobierno en lo concerniente a las negociaciones con Roma; y reprueba cualquier acto que denote esa sumisión y respeto con que el gobierno mexicano trataba a sus más encarnizados enemigos. Conductas como la del ministro que señalaba un mejoramiento en el nivel del clero secular y regular, en 1852, lo llevan a afirmar que esto jamás se habría dado bajo la dominación española; para concluir que aquello sólo se explica "…por cierta flojedad en la conciencia de los derechos inherentes a la autoridad suprema", por el temor de los moderados a las influencias que tantas veces habían agitado la paz; y por la inclinación a halagar intereses que se creían conciliables con el espíritu reformista (p. LI), el cual no cejaba en señalar como una de las necesidades más apremiantes de la situación, reiterando su convicción de que del clero no podía venir ninguna reforma sustancial y positiva.

Es decir que Vigil, ubicado en las goteras del tiempo que deberá narrar, y tras la revisión del comportamiento de sus protagonistas a lo largo de un tramo de la historia nacional, con facilidad podría haber citado sus palabras escritas algunos años antes, y aplicarlas a las autoridades civiles, aunque la Iglesia, desde luego, no estaría a salvo de la sentencia: uno de los resortes más poderosos en la vida del hombre, es la fe en su propia energía… ningún sentimiento puede ser más depresivo que el de juzgarse a sí mismo incapaz de todo lo grande

y extraordinario, no siendo una exageración el asentar que el que se cree impotente para llevarse por sus solas fuerzas, jamás saldrá de la condición mediana e insignificante en que él mismo se ha circunscrito" (p. 273).

Vigil comienza a relatar los acontecimientos ocurridos a partir de julio de 1852 que desembocaron en la instauración de un régimen militar, dominado por ideas conservadoras, en el cual el dictador cometía toda clase excesos. El asunto, dice, podía satisfacer al clero, pero no sucedía lo mismo con el resto de la república. "El tiempo no había corrido en vano; el espíritu democrático había penetrado profundamente en la sociedad mexicana" (p. LII). Las condiciones estaban dadas, se agudizaba la crisis para dar paso a la superación. Lo que en el texto de 1878 se expone como crisis de conciencia que tras las negaciones continuas del pasado abría camino al imperio de la razón y a la aceptación de la verdad de su historia (pp. 274-275), en el de la "Introducción" se plantea como una crisis de voluntad, que tras negarse a actuar comenzaba a promover el verdadero cambio de la historia.

De allí, justamente, proviene la revolución de Ayutla. Vigil por tanto anuncia que debe detenerse en ese punto en la ojeada histórica que ha trazado, pues ha llegado al momento en que se inicia el periodo objeto de su narración en esta obra. Antes de concluir, considera conveniente señalar a grandes rasgos el carácter de las épocas que ha recorrido "…y que es preciso tener presentes para comprender el espíritu y las tendencias de la revolución reformista". Está listo para disponerse a cumplir con un quehacer al que le ha apostado la solución de muchos problemas cuando en 1878 establece como punto de apoyo para provocar el primer empuje la conciencia de la sociedad que cada día más ilustrada por el mundo que la rodea comprende que "en el análisis de sus propias fuerzas, en el conocimiento de sus propios elementos reposa el secreto de su grandeza, la curación radical de los males que la aquejan y la conquista del puesto que le corresponde en el templo majestuoso de la civilización" (p. 278).

Vigil vuelve sobre sus pasos para recapitular hasta llegar una vez más al punto de lo que ocurrió en 1824, cuando el reconocimiento de la religión católica como religión de Estado dio existencia oficial al cle-

ro. Aunque señala que al mismo tiempo el espíritu reformista se abría paso; la marcha de dicho espíritu, rápida o lenta, fue ascendente. Las lecciones repetidas de la experiencia enseñaron que existían intereses radicalmente hostiles a los de la nación en ese cuerpo poderoso que era la Iglesia en lo material y por la influencia que ejercía. La condescendencia con ella sólo servía para exagerar sus pretensiones. Y la creación de una dictadura "…que trató de ahogar las nobles tendencias del pueblo mexicano á la libertad en todas sus fecundas aplicaciones", de alguna manera, representa en el texto de Vigil el exceso que se necesitaba para dar paso a una reacción enérgica: "…la sociedad mexicana… se vió arrebatada por el genio de la reforma, pronunciando la última palabra en aquel movimiento preparado por tantos años y por tantos pensadores" (p. LIII).

Una vez dicho esto, Vigil establece sus propósitos: "Referir los acontecimientos de ese periodo, corto en duración, pero fecundísimo en consecuencias; presentar á la luz de la verdad los sucesos y los personajes prominentes que en ellos tuvieron parte…" Y, desde luego, colocarse "sobre toda mira apasionada, para poder fijar con entera precisión la verdadera causa de los hechos y su trascendente significación". Por último subraya que pretende trazar el cuadro de una revolución "…mal comprendida por unos y siniestramente interpretada por otros".

Es decir, sabe que enfrenta la tarea titánica de dar justificación a una serie de episodios que tuvieron una lectura inconveniente a su juicio. Sin embargo, las páginas de su "Introducción" son testimonio de que Vigil conoce las armas para defender a los protagonistas de la gesta que pretende narrar. Tiene bien situado al acusado y tres siglos de historia han sido condensados para dar razón a sus argumentos.

*Marta Eugenia García Ugarte**

Anticlericalismo en México 1824-1891

En México siempre ha habido posturas anticlericales. El comportamiento de algunos sacerdotes y obispos, inclusive su prepotencia, abusos, corrupción y doble comportamiento moral ha suscitado el rechazo de la población tanto en el pasado como en la actualidad. No obstante, en el siglo XIX las posiciones anticlericales tenían un fondo mucho más complejo: la Iglesia ocupaba algunos de los espacios públicos que deberían de corresponder al Estado (la educación, la beneficencia, los registros de población, los cementerios, entre otros) y disputaba, por la fuerza económica que disfrutaba y el control que tenía sobre las conciencias, el poder social y político que el Estado nacional requería para constituirse como tal. La Iglesia católica se autoafirmaba como la base de la identidad mexicana y se definía como una sociedad perfecta, autónoma y soberana frente al Estado. Algunos de los gestores de la independencia pensaban que si la Iglesia conservaba todos sus bienes, privilegios, su inmunidad y soberanía, el Estado mexicano que apenas surgía en 1821 nunca consolidaría su autonomía soberana. Era una situación que tenía que afrontarse a través de una reforma eclesiástica.

El propósito reformista, que se hacía desde la catolicidad que la mayoría practicaba, en un primer momento buscó el apoyo del papa, sobre todo en lo referente a la reforma del clero regular. Pero la reforma, que se fue definiendo en el proceso de construir la nación, fue más allá de lo estipulado en 1824: atentaría contra el poderío del clero como

*UNAM-IIS.

cuerpo social. En ese sentido, conllevaba el enfrentamiento con los eclesiásticos, quienes, como era de esperarse, defenderían sus bienes, inmunidades y privilegios.

El empeño de los políticos por consolidar el Estado y el del clero por conservar sus privilegios, le dio a la lucha, que corre a lo largo del siglo XIX, un carácter violento. Tanto así que las expresiones anticlericales, que surgieron desde la celebración del Congreso Constituyente de 1823-1824, parecen factores de poca importancia ante los levantamientos armados en defensa de los derechos de la Iglesia o de aquellos que lo hacían en defensa de los derechos del Estado y, también, por intereses particulares de poder.

Las propuestas reformistas, apenas perfiladas, fueron relegadas o pospuestas porque la población ilustrada del país, de índole católica, incluyendo a los políticos, no estaban a favor de cambios radicales, sino que preferían que se avanzara poco a poco, sin sorprender a nadie. Entre los asuntos en discusión, que seguirán siendo foco de conflicto hasta la reforma emprendida por los triunfadores del Plan de Ayutla, se encuentran, entre otros: la tolerancia religiosa, la disciplina eclesiástica, el manejo de las rentas, la venta de los bienes eclesiásticos, la participación del clero en la educación o la necesidad de erradicar la religión de la enseñanza, principio que más tarde abriría la puerta al proyecto de ofrecer una educación laica.[1] Algunos de esos contenidos se incluyeron en la reforma de Valentín Gómez Farías de 1833.

Los liberales, actores esenciales de la reforma eclesial del siglo XIX, no estaban en contra de la Iglesia. Estaban en contra del predominio del clero, de sus abusos, y de su empeño en conservar sus privilegios y el control social y económico. De ahí que el anticlericalismo del siglo XIX aparece como una forma ideológica de la construcción del Estado.

Las posturas anticlericales sobrevivieron el periodo de la violencia armada y, desde 1867, se instalaron en el seno de la sociedad mexicana, no con el carácter político que las había definido, en el marco de las

[1]Por lo general, se considera que las nuevas ideas fueron introducidas por la masonería del rito escocés que fue la primera en llegar a México, con las tropas españolas, en 1806. Aun cuando ellos estaban a favor de la reforma clerical, sus ideas eran más moderadas que la logia del rito yorkino, fundada en 1825.

relaciones Estado-Iglesia, sino como expresión de un proceso diferente: el de la secularización de la sociedad mexicana como resultado de cuatro procesos mutuamente relacionados:

a) El establecimiento del Registro Civil, que restó importancia a los sacramentos del bautismo y el matrimonio, y la secularización de los cementerios que eliminó, como efecto no esperado, el control ejercido por la Iglesia sobre las conciencias. El control estatal de los cementerios había igualado a todos los individuos a la hora de la muerte. Ni el origen social ni el lugar de nacimiento ni la religiosidad que practicaran y mucho menos el poder económico, tenían peso alguno al momento de ser enterrado. Si en un principio la Iglesia todavía hablaba de cementerios violados porque habían sido enterrados algunos protestantes, o algunos excomulgados, desde la década de los ochenta del siglo XIX el asunto dejó de ser parte de la reflexión eclesiástica.

b) El empeño educativo del Estado mexicano y el carácter laico y obligatorio que asumió la enseñanza elemental. El discurso anticlerical que se sostenía en las escuelas municipales, establecidas en la mayor parte del país, empezaron a cambiar la mentalidad de los jóvenes hasta en los lugares más remotos. La contraofensiva eclesial, multiplicando las escuelas católicas, fue insuficiente: era difícil convencer a aquellos educados bajo la doctrina oficial que la libertad de pensar y actuar como ciudadano iba en contra de sus intereses católicos. De esa manera se fortaleció la separación de la fe y la religión de la vida cotidiana.

c) La difusión de la masonería y del protestantismo minaron la hegemonía católica. Los convertidos a los nuevos grupos religiosos no fueron mayoría, pero su presencia en las ciudades, en los lugares de trabajo, minas, fábricas y haciendas y en algunos pueblos fue suficiente para mostrar la fuerza de las nuevas ideas.

d) El énfasis anticlerical de las interpretaciones históricas que empezarían a elaborarse a partir del triunfo de 1867 fortaleció la separación Iglesia-Estado y la secularización de la sociedad. El empeño por explicar el triunfo de la reforma liberal sobre los conservadores y de la república sobre el trágico imperio de Maximiliano de Habsburgo propició la construcción de una historia que, al ensalzar los hechos liberales, demolía los fantasmas y enemigos del pasado, la reacción y

el clero. Ellos eran los culpables irredentos de los males e infortunios de la república y del atraso y la pobreza de los habitantes. Al acusar a los obispos, al papa y a los sacerdotes se lograba introducir la duda en el imaginario colectivo y fraccionar la cultura católica. Al descalificar a los conservadores se consolidaba una sola corriente política, la liberal. Ambos procesos contribuyeron a sustituir los valores católicos por los civiles y propiciaron el surgimiento de un nuevo ciudadano.

La oración pronunciada por Ignacio Ramírez el 5 de febrero de 1863, sexto aniversario de la promulgación de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, sintetizaría esos cambios, como un prodigio de las Leyes de Reforma. Pero también, al exaltar las decisiones de la reforma, mostró, sin ningún tamiz, no solo el anticlericalismo de los liberales y su oposición a la autoridad del pontífice romano sino también el esfuerzo que se hacía para generar una nueva visión de la vida pública: la reforma había realizado la dignidad humana.[2]

Ni la reacción ni el clero se quedaron pasivos ante la embestida liberal. Los primeros fundaron la Sociedad Católica para fortalecer su visión del mundo y los valores sociales del catolicismo y los segundos se empeñaron en construir el edificio eclesial desde el nuevo principio de la separación de la Iglesia y el Estado. Al final del porfiriato no se contaba con una ideología política única ni la religión había sido relegada. La revolución de 1910 mostraría que la tradición católica había sobrevivido a los cambios sociales.

A pesar de la importancia del tema, este trabajo no pretende dar una idea acabada del anticlericalismo del siglo XIX. Su objetivo es limitado: señalar algunos procesos que muestran la forma como se fue construyendo el anticlericalismo para fortalecer la estructura del Estado, secularizar la sociedad y limitar el poder eclesiástico. La exposición se organiza en dos apartados. El primero, que se sitúa a partir de la celebración del Congreso Constituyente de 1824, tiene el propósito de marcar los antecedentes. Varias necesidades eran urgentes en ese entonces. Entre otras, obtener el reconocimiento de la nación mexica-

[2]"Oración de Ignacio Ramírez, pronunciada el 5 de febrero de 1863, sexto aniversario de la promulgación de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos", en Ignacio Ramírez, *México en pos de la libertad,* México, Empresas Editoriales, 1949, p. 97.

na, restablecer las relaciones con la Santa Sede y nombrar la jerarquía católica en el país, impulsar las inversiones extranjeras para estimular la producción, y la inmigración extranjera europea para colonizar, sobre todo, el norte de la república.

El propósito de colonizar el país con inmigrantes europeos puso sobre la mesa la discusión sobre la tolerancia religiosa, tanto en el Congreso Constituyente de 1823-1824 como en el de 1856-1857. Las reflexiones de algunos diputados en el Congreso de 1856-1857, en particular la de Francisco Zarco, muestra la molestia tan profunda que había en contra del clero mexicano. Esa crítica también era compartida por aquellos sacerdotes que fueron llamados los padres constitucionales.

El segundo apartado destaca el papel del protestantismo y de las escuelas oficiales en la formación de la juventud y de las doctrinas anticlericales que se enseñaban.

Primeras manifestaciones

Discusiones sobre el patronato y el nombramiento de los obispos

Una de las grandes preocupaciones del primer gobierno republicano era obtener el reconocimiento de la Santa Sede al derecho de la nación al patronato regio y establecer relaciones con la Santa Sede para negociar el nombramiento de los obispos. Esas preocupaciones se pueden observar en el dictamen que elaboró la Comisión de Relaciones, el 10 de diciembre de 1824, sobre las instrucciones que llevaría el enviado a Roma. De acuerdo con el dictamen, el enviado ante la Santa Sede debería cuidar de que el patronato fuera reconocido por el sumo pontífice "con toda la amplitud que lo ejercían en nuestra Iglesia los reyes españoles a fin de que por su medio se ocurra a la necesidad en que estamos de prever a las mitras vacantes, y aun a la erección de otras nuevas…" De forma específica, se indicaba que el patronato debería comprender la facultad "de proveer a la conservación del culto, y la de arreglar las ventas eclesiásticas"; también se consignó la parte relativa a las rentas eclesiásticas, "para que las reformas que se hayan de hacer

en esta materia por el orden debido acallen las murmuraciones de los incautos o ignorantes, y se consiga el fin propuesto en los artículos citados de la Constitución".[3]

Aun cuando el enviado ante la Santa Sede salió para Roma en 1825, el gobierno mexicano detuvo su marcha por la publicación de la encíclica del papa León XII, el 24 de septiembre de 1824, que pedía a los obispos de América el reconocimiento de Fernando VII. Era una intromisión que buscaba minar la independencia de los países americanos y devolver sus posesiones al rey de España. El gobierno de México se había tardado en reaccionar porque no se tuvo noticia de la encíclica hasta que fuera publicada por la *Gaceta de Madrid* el 1º de febrero de 1825.[4]

En Europa y México la encíclica había causado sorpresa. Si para algunos el papa había sido engañado y no conocía la verdadera situación de los países, para otros demostraba que no se podía tener ninguna confianza en la Santa Sede, vinculada como estaba con Fernando VII y la Santa Alianza.

En ese contexto, los escritos de Vicente Rocafuerte en contra del enviado mexicano ante la Santa Sede, el canónigo Francisco Pablo Vázquez, muestran la aprehensión que había en contra de la intervención papal en los asuntos mexicanos y la desconfianza que inspiraba el clero y, sobre todo, los obispos. Para Rocafuerte el nombramiento de Vázquez no era adecuado, no porque careciera de virtudes, sino porque como eclesiástico no entendía las necesidades de la república y, como ultramontano, es decir, adepto a las posturas sostenidas por la Santa Sede, en momentos de conflictos lucharía no por la nación sino por los intereses eclesiales. De ahí que era necesario que los enviados de la república ante el papa no fueran clérigos.

[3]*Dictamen de la Comisión de Relaciones sobre las instrucciones que llevará el enviado a Roma con el objeto de establecer las correspondientes a esta República con la Silla Apostólica*, 10 de diciembre de 1824. El dictamen estaba firmado por Alcocer, Miguel Ramos Arizpe, J. B. Guerra y Villa Castoreña. http://portal.sre.gob.mx/vaticano/index.php

[4]Fernando Mangino, miembro de la legación ante la Santa sede, al señor cardenal secretario de Estado de su Santidad, Bruselas, 29 de enero de 1826. http://portal.sre.gob.mx/vaticano/index.php. Daniel Olmedo, S. J. en *Historia de la Iglesia católica*, México, Porrúa, 1991, p. 592, indica que la fecha de la *Gaceta de Madrid* fue del 10 de febrero.

Bien sabido es que el deseo de Rocafuerte de que se revocara el nombramiento de Vázquez no se cumplió. Pero el gobierno cuidó, como había recomendado Rocafuerte, de que los enviados ante la Santa Sede no fueran clérigos sino diplomáticos connotados que se distinguieran por su catolicismo. Al menos así se hizo hasta 1860, cuando el presidente conservador Miguel Miramón nombró como enviado extraordinario al obispo de Puebla, Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, tanto por sus cualidades personales como porque estaba en el extranjero.

Rocafuerte llegó a dudar de la necesidad del gobierno de buscar que Roma hiciera el nombramiento de los obispos. Sabía que eran necesarios para fundar la paz pública, pero temía al poder eclesiástico: "...esos mismos santos obispos pueden después ligarse entre sí, y… auxiliados por los apostólicos de Roma y de Europa les es fácil arruinar nuestras instituciones o a lo menos allanar el camino al absolutismo como acabamos de verlo en Colombia". Del texto se desprendía, aun cuando no estaba dicho formalmente, que el gobierno de la república debería de designar a los obispos lejos de buscar el nombramiento de Roma. En particular, porque el poder eclesiástico era tan grande, que ni la Inglaterra "esta tierra clásica de libertad política y religiosa… había podido liberarse de él por haber enlazado en tiempo de ignorancia los intereses de su iglesia con los del Estado y no haberlos podido separar después".[5] Esa experiencia, que debería tenerse en cuenta, recomendaba que el gobierno de la república declarara la separación de la Iglesia y del Estado, para controlar, con la fuerza de un poder soberano, los posibles atentados del clero católico en contra de las instituciones republicanas.

Se trataba de una propuesta atrevida y radical muy temprana. Ningún político se atrevería a declarar semejante disposición. Aun cuando no se formuló una propuesta de forma explícita, algunos compartían la idea de Rocafuerte de que la Santa Sede pretendía extender su tiranía política y religiosa a México. Lucas Alamán procuró controlar a

[5]Cañedo, del Departamento del Exterior de la Primera Secretaría de Estado, al Secretario del Despacho de Justicia y Negocios Eclesiásticos, el 26 de noviembre de 1828, anexando la nota de Vicente Rocafuerte del 17 de agosto de 1828. Archivo General de la Nación, Fondo Justicia Eclesiástica, vol. 83, exp. 25, fs. 41-44. En adelante AGN, FJE.

Rocafuerte diciéndole que no se debería temer el influjo de la corte de Roma en contra de la independencia, porque "nada puede arredrar a los pueblos americanos, para seguir la carrera de libertad que tan noblemente han empezado a correr".[6]

En apariencia, el temor de que la Santa Sede quisiera interferir en los asuntos mexicanos optando por Fernando VII y la Santa Alianza y el deseo expreso de controlar a los obispos, fue el sustrato del dictamen de la Comisión Eclesiástica y de Relaciones firmado en la sesión del 28 de febrero de 1826. En dicho dictamen se insistía en que el derecho del patronato no tenía que negociarse con Roma puesto que residía en la nación. Haciendo uso de ese derecho, la nación podía nombrar a los obispos y las demás posiciones eclesiásticas sin consultar con Roma. Las reacciones no se hicieron esperar: en Roma, el secretario de Estado de la Santa Sede impidió el arribo de Vázquez, desconociendo su nombramiento como enviado extraordinario y ministro plenipotenciario de México, y en la capital del país el cabildo metropolitano criticó de forma aguda el dictamen.[7] Por la polvareda levantada, el dictamen fue rechazado y se volvió al de 1825 que era deferente con la Santa Sede. Pero la semilla de la discordia se había sembrado: el gobierno, si lo dictaba el congreso, podía hacer uso del patronato y nombrar los candidatos que ocuparían las sedes vacantes de las diócesis, las parroquias y los cabildos, tal como lo hizo en 1833.

Reforma liberal de 1833

Valentín Gómez Farías, vicepresidente de México, a cargo del gobierno porque el presidente se había retirado a su hacienda en Veracruz, publicó varias leyes que fueron tipificadas como anticlericales y en contra de la Iglesia en México. La reforma se inició con la promulgación del

[6]Lucas Alamán a Vicente Rocafuerte el 7 de junio de 1825. http://portal.sre.gob.mx/vaticano/index.php

[7]*Observaciones del Cabildo Metropolitano de México sobre el dictamen que las comisiones reunidas presentaron a la Cámara de Senadores en 28 de febrero de 1826, para las instrucciones del ministro enviado por la república mexicana a su santidad el pontífice romano,* México, Imprenta del Águila, dirigida por José Ximeno, calle de Medinas, núm. 6, p. 1827.

ejercicio del Patronato Nacional el 30 de mayo de 1833, sin consultar a la Santa Sede.[8] La decisión de las dos cámaras suscitó una fuerte oposición de los obispos que habían sido nombrados apenas dos años antes, en 1831, y la prensa católica.

A pesar de la oposición, el gobierno federal siguió con su propósito reformista. Entre las medidas dictadas por el vicepresidente, que fueron cuestionadas por la jerarquía católica, son de mencionar las siguientes: la secularizaron de las misiones de California y la prohibición de que sus párrocos recibieran las obvenciones parroquiales. En su lugar tendrían un salario del gobierno (decreto del 17 de agosto de 1833).[9] Buscando una formación libre de los prejuicios religiosos, como recomendaba José María Luis Mora, el ideólogo del partido liberal, Gómez Farías ordenó, el 12 de octubre de 1833, el cierre del colegio de Santa María de Todos Santos y el 19 de ese mismo mes el de la Real y Pontificia Universidad de México;[10] los seminarios quedaron sujetos al gobierno. Fue entonces cuando se estableció una Dirección General de Instrucción Pública para el Distrito y Territorios Federales.[11] El 27 de octubre se quitó la coacción civil en el cobro del diezmo. Como era de esperarse, este decreto y el del 6 de noviembre de 1833, que derogó la coacción civil para el cumplimiento de los votos monásticos, suscitó un profundo malestar en la Iglesia.

Para eliminar la fuerza política al ejército se ordenó, el 15 de noviembre de 1833, la abolición del fuero militar y se estimuló el creci-

[8]El artículo 2º del decreto que establecía el patronato nacional decretaba el destierro por diez años y la privación de sus empleos y temporalidades a quienes no reconocieran ese derecho. El 3º anulaba las instrucciones que se habían dado a Vázquez, de acuerdo con el decreto de 1825 que estableció la necesidad de negociar el patronato con la Santa Sede.

[9]Con anterioridad, el 26 de febrero de 1833, Lorenzo de Zavala, gobernador del Estado de México, había confiscado los bienes raíces de las misiones de Filipinas.

[10]La decadencia de los colegios y de la universidad era un hecho reconocido en 1830. Tanto así que Lucas Alamán propuso una plan de reformas que, como otros, fue rechazado por los colegios.

[11]Según Diego Valadés "Seis fueron las escuelas a las que se dio el nombre de establecimientos, constituidas con motivo de la reforma de 1833. Uno fue el Establecimiento de Estudios Preparatorios; el segundo fue el de Estudios Ideológicos y Humanidades; el tercero el de Estudios Físicos y Matemáticos; el cuarto de Estudios Médicos; el quinto de Estudios de Jurisprudencia y el sexto de Estudios Sagrados". Véase Diego Valadés, "Prólogo" a la obra de Emilio Rabasa, *La evolución histórica de México,* México, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, 4ª edición, 1986, p. iii.

miento de las milicias cívicas, tan fuertemente desmanteladas por el gobierno Bustamante-Alemán. Esta medida lesionaba profundamente los intereses del ejército que, representado por Santa Anna, también era gobierno. La crisis política y el fracaso de la reforma liberal fueron visibles desde este momento.

El 17 de diciembre de 1833 ordenó que se nombraran los titulares de todas las parroquias vacantes en la república, según lo prescribían las leyes españolas. Se trataba de una ley que estaba vinculada a la declaración de que el uso del patronato recaía en la nacional, promulgada en mayo. Los obispos se negaron a obedecer esta disposición porque las leyes españolas ya no regían en el país y menos para el caso de la Iglesia, dado que todavía no se había firmado ningún concordato con la Santa Sede.

Ante la oposición de los obispos, el 22 de abril de 1834 el gobierno les dio 48 horas de plazo para obedecer o para salir desterrados. Entonces fueron desterrados de sus sedes todos los obispos. Algunos se escondieron para que no les aplicaran el decreto, como fue el caso de Francisco Pablo Vázquez, obispo de Puebla. Otros, como el de Durango, Antonio de Zubiría, se refugiaron en haciendas que estaban localizadas en territorio diocesano.

Esas medidas incrementaron el malestar contra el gobierno de Gómez Farías. En esas condiciones, la asonada articulada por el ejército y la Iglesia, las dos corporaciones afectadas por las reformas, era inminente. Así surgió el movimiento Religión y Fueros del coronel Ignacio Escalada en contra de las medidas reformistas del gobierno, que atacaban al catolicismo, y en contra de la que fue llamada "ley del caso", porque ordenaba la expulsión de los individuos que estuvieran en "el mismo caso" sin indicar cuál. Se trataba del decreto de 23 de junio de 1833, que autorizaba al gobierno para expulsar de la república hasta por seis años a los individuos que expresaba, "y cuantos se encuentran en el mismo caso sin necesidad de nuevo decreto..."

Ante el estado de rebelión que existía en el país el general Santa Anna regresó a la capital de la república en junio para asumir el gobierno, tanto porque era el presidente como por ser aliado del general Mariano Arista que encabezaba a los militares levantados en armas. El Plan de

Cuernavaca, de Ignacio Echeverría y José Mariano Campos, proclamó a Santa Anna protector de "la santa religión, del ejército y del país". Precedido por esos nombramientos Santa Anna asumió la presidencia, desconoció el Congreso y dio marcha atrás a las políticas reformistas de Gómez Farías, con excepción de las que anulaban la coacción civil para cobrar el diezmo y exigir el cumplimiento de los votos religiosos. De inmediato, el 21 de junio de 1834, suspendió los efectos de la ley sobre provisión de curatos, y restituyó a los prelados en el gobierno de sus respectivas diócesis. Con ese propósito, los obispos que estaban escondidos recibieron garantías y los desterrados regresaron. El 31 de julio de ese mismo año se publicó el decreto que restableció la universidad y los colegios de San Ildefonso, San Juan de Letrán, San Gregorio y el Seminario de Minería.[12]

La discusión sobre la tolerancia

México nació a la vida republicana con el signo de la catolicidad y la exclusión de cualquier otro grupo religioso. Esa posición, sostenida en el artículo 3º de la Constitución de 1824, enfrentaba abiertamente el proyecto de colonizar el país con inmigrantes extranjeros de origen europeo. En particular porque muchos inmigrantes pertenecerían a otros grupos religiosos. Era imposible restringir la inmigración a los colonos provenientes de los países católicos, como había pretendido Iturbide en la Ley General de Colonización, publicada el 4 de enero de 1823.[13]

La materia fue discutida por los británicos durante las negociaciones diplomáticas para obtener el reconocimiento de la nueva república, logrado el 30 de diciembre de 1824, y cuando se promovió un Tratado de Amistad, Comercio y Navegación, mismo que fuera firmado el 26 de diciembre de 1826. El gobierno de la Gran Bretaña se preocupaba por la situación de los colonos ingleses porque no tendrían, de acuerdo con la legislación mexicana, ni libertad para ejercer

[12] *Idem*.

[13] Fernando S. Alanís Enciso, "Los extranjeros en México, la inmigración y el gobierno: ¿tolerancia o intolerancia religiosa?, 1821-1830", en *Historia Mexicana*, XLV, vol. 3, 1996, p. 543.

el culto de la religión que practicaban ni podían ser sepultados en los cementerios católicos. Por eso defendió y consiguió que la cláusula de la libertad religiosa se estableciera en su tratado de 1826. No obstante esa concesión, las peticiones de otros países fueron desechadas. Ese fue el caso de Estados Unidos, Prusia y Francia.[14]

Mas tarde, Vicente Rocafuerte, el que fuera encargado de Negocios de México ante Su Majestad Británica de 1825 a 1829, con excepción del periodo de Tomás Murphy,[15] convencido de las ventajas de la tolerancia escribió un tratado al respecto en 1831, *Ensayo sobre la tolerancia religiosa*. La obra levantó una polvareda en el medio mexicano. En particular porque pedía la separación Iglesia-Estado y porque deseaba que se implantara la tolerancia para que hubiera diferentes opciones religiosas en el país y no sólo la católica.[16]

La aportación de Rocafuerte a favor de la tolerancia volvió a poner el tema en la palestra política. ¿Era necesario reconocerles a los extranjeros el derecho a practicar el culto que profesaban? Los católicos, quienes dominaron la escena política hasta después de la guerra con los Estados Unidos, pensaban que no se debería reconocer ese derecho porque la religión católica era la base de la unidad de los mexicanos y era la única religión que habían conocido desde el siglo XVI. Si la pureza de la fe se había conservado a través de los siglos, ¿para qué introducir cultos extraños? Esa fue la postura sostenida por Juan Rodríguez de San Miguel para oponerse al artículo 31 del proyecto de Constitución de 1842 que consignaba el establecimiento de la tolerancia, siempre que los servicios religiosos se celebraran a puerta cerrada.[17] Ante esa

[14]*Ibid.*, p. 552.

[15]Tomás Murphy fue encargado de negocios del 26 de diciembre de 1826 al 23 de mayo de 1827.

[16]Vicente Rocafuerte, *Las revoluciones en México, ensayo sobre la tolerancia religiosa,* México, Bibliófilos Mexicanos, 1962.

[17]Juan Nepomuceno Rodríguez de San Miguel, poblano de origen, se apegaba a la doctrina pontificia. Esa característica permite ubicarlo como un jurista conservador (1808-1877). Su biógrafo fue otro grande del pensamiento conservador, además de imperialista decidido, Ignacio Aguilar y Marocho. Rodríguez de San Miguel, además de ser diputado del Congreso Constituyente de 1842 y magistrado de la Suprema Corte de Justicia en 1845, se desempeñó como defensor fiscal de capellanías y obras pías y abogado de la Iglesia durante el periodo del arzobispo Lázaro de la Garza y Ballesteros. "Apuntes biográficos del autor", en Juan N. Rodríguez de San Miguel,

disposición, hubo una fuerte agitación porque, en la práctica, quitaba la exclusividad de la religión católica. Así que no fue aceptada.

En 1848 se retomó la discusión sobre la tolerancia porque la población protestante se había incrementado después de la guerra con Estados Unidos, sobre todo en los estados del norte, como Nuevo León, Tamaulipas, Chihuahua. Además, se seguía pensando que México necesitaba la incorporación de nuevos capitales y fuerza de trabajo.

La propuesta de la Constitución de 1857

En 1854, al final de la última administración de Santa Anna, se intentó reformar, de nueva cuenta, el sistema de educación de México. El proyecto fue redactado por el ministro de Justicia, Negocios Eclesiásticos e Instrucción Pública, Teodosio Lares. Como era de esperarse, por la participación que tuvo el clero en este último gobierno, se proponía que la enseñanza religiosa siguiera impartiéndose en la escuela primaria. Pero este plan no pudo llevarse a cabo por el triunfo del Plan de Ayutla que significó la derrota y exilio de Santa Anna y el inicio del gobierno del presidente Ignacio Comonfort.

De forma sorprendente, en el seno de la Iglesia católica varios clérigos, quienes posiblemente habían estado al margen de las componendas políticas del general Santa Anna, iniciaron un movimiento reformista intracatólico, nacionalista y antirromanista. Estos clérigos, como si hubieran escuchado la oposición de Vicente Rocafuerte y de Ignacio Ramírez al dominio del papa, proponían la separación de la Iglesia de México de la de Roma que para entonces era dirigida por el papa Pío IX. Tres años más tarde, en 1857, en el momento de publicación de la Constitución de ese año, el grupo sería identificado como "de los padres constitucionalistas", por su marcada tendencia liberal. Las figuras principales de este movimiento fueron los sacerdotes José

Escritos jurídicos (1839-1863), Antología. compilación y estudio preliminar por María del Refugio González, México, UNAM, 1992.

María Arvide, Ausencio Torres, Manuel Aguilar Bermúdez y Rafael Díaz Martínez.[18]

Se trataba de un movimiento, como explicara Ricardo Pérez Monfort, que estaba a favor de la tolerancia religiosa y buscaba la formación de una Iglesia nacional que no siguiera las directrices romanas. Ellos apoyaron la ley de 1855, conocida como Ley Juárez, que vetaba toda injerencia de los tribunales eclesiásticos y militares, y también la de 1856, la Ley Lerdo, o de desamortización de los bienes eclesiásticos. También se distinguieron por apoyar el gobierno liberal y por su intervención durante las sesiones del Congreso Constituyente de 1856-1857, no como diputados sino por su gestión entre el clero.[19]

Con el triunfo del Plan de Ayutla la discusión de la tolerancia adquirió un nuevo significado. Los liberales de la segunda generación[20] concebían la tolerancia como una política, de corte secular, que eliminaría los privilegios del clero al tiempo que abriría la oportunidad, al establecerse los credos no católicos, de someter la Iglesia al Estado. Todo ello, sin desconocer su importancia para lograr la inmigración europea. Para ellos, los liberales de mediados del siglo XIX, la declaración de la libertad religiosa no se justificaba por el número de población que fuera adepta a los cultos o las iglesias no católicas. Se deseaba garantizar, aun cuando se tratara de grupos minoritarios, que tuvieran la libertad de practicar su fe y creencias religiosas sin ser molestados, como había declarado la Asamblea Nacional en Francia. Se identificó, además, que la definición de la tolerancia era una manifestación de civilidad y modernidad. Esas ideas fueron ampliamente discutidas a partir de la propuesta del artículo 15 constitucional presentado al Congreso Constituyente reunido en 1856.

Los obispos escribieron en contra del artículo 15, lo mismo que los periódicos católicos que, además, defendieron las inmunidades de

[18]Ricardo Pérez Monfort, "Nacionalismo, clero y religión durante la era de Juárez", en Laura Espejel López y Rubén Ruiz Guerra, *El protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia Metodista Episcopal,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995, p. 64.

[19]*Idem*.

[20]La primera generación es la que se articula en torno al doctor José María Luis Mora y desemboca en la primera reforma liberal propuesta por Valentín Gómez Farías en 1832-1833.

la Iglesia, sus bienes, sus privilegios y el derecho de los obispos para defenderlos. De esa manera, las discusiones en materia religiosa concentraron la atención del país.

En el Congreso muchos fueron los oradores a favor y en contra del artículo. Los que estaban en contra formaban dos corrientes: una, que deseaba que se quitara toda mención a la tolerancia, porque el país tenía unidad religiosa, y la otra que deseaba que se quitara el artículo en su conjunto porque no declaraba la tolerancia de forma positiva y era incongruente sostener la libertad de cultos mientras se privilegiaba a la religión católica. Esta segunda postura, representada con toda nitidez por Francisco Zarco, es la que destaco en este trabajo porque expresa el espíritu anticlerical de este momento y el malestar que tenían los liberales contra el boato que distinguía al culto católico.

En su discurso a favor de la tolerancia, Zarco avanzó notablemente en la discusión que se estaba sosteniendo. Si en 1824, 1841 y 1848 se había planteado la necesidad de la tolerancia para eliminar los privilegios del clero, en 1856 se planteaba que la tolerancia era necesaria para establecer la separación entre la Iglesia y el Estado, tal y como se declarará en 1859. De forma específica, en virtud de que algunas discusiones seguían amarradas a las ideas del pasado, Zarco indicaba que no importaba lo que se había sostenido en los congresos de 47, 45 y 35, porque los diputados de esa época habían capitulado: habían cedido a las presiones y no habían avanzado. Habían reprimido el progreso.[21]

Zarco hacía una distinción entre la religión y el clero. Había razón para no ser tolerantes con el clero porque era una clase que se había declarado enemiga de la libertad y había empobrecido al pueblo. Lo más grave, que sería repetido hasta la saciedad y en una clara alusión a la participación del obispo de Puebla, Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, y su clero en la revuelta de Zacapoaxtla, porque había puesto las armas en la mano "encendiendo luchas fratricidas". Si se hablaba de protección a esa clase, había razón de alarmarse porque hacerlo era proteger el fuero y el privilegio, el fanatismo y el retroceso, la ignorancia y la superstición, seguir esclavizando al pueblo y acabar con la

[21]Francisco Zarco, discurso, en Francisco Zarco, *op. cit.*, pp. 576-577.

soberanía nacional.[22] Para Zarco no había duda: había que corregir lo que se había asentado en la Constitución de 1824.

Como el pueblo católico se alarmó y los obispos protestaron, y como algunos elementos del gobierno, como Ezequiel Montes, Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, también participaban del sentimiento de rechazo, se decidió retirar la propuesta del artículo 15. Tal decisión se tomó el 5 de agosto por la votación de 65 diputados contra 44. No obstante, al retirar la propuesta del artículo, que estaba compuesto por tres partes, como dijera Guillermo Prieto,[23] no sólo se eliminó la tolerancia que estaba definida en la primera parte, sino también la segunda parte que postulaba, como lo habían hecho las constituciones del país desde 1824: "El gobierno protegerá por medio de leyes justas y prudentes la religión católica, apostólica, romana".

A pesar del contenido de la Constitución de 1857 que declaraba, en su artículo 123, que correspondía "a los poderes federales ejercer, en materias de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designen las leyes" y que el artículo 9º garantizaba el derecho de asociación, "con cualquier objeto lícito", dando, aun cuando de forma indirecta, libertad para el establecimiento de diversas agrupaciones religiosas, la difusión de las nuevas doctrinas tuvo que esperar a la promulgación del decreto de Benito Juárez del 4 de diciembre de 1860 que decretaba la libertad de cultos, y al triunfo de los liberales sobre los conservadores en ese año.

Si bien es cierto que en 1859 Benito Juárez, a través de Melchor Ocampo, había estimulado a los integrantes del grupo de los padres constitucionalistas a formar una nueva Iglesia, la Iglesia mexicana, la realización del proyecto tuvo que esperar hasta 1861, cuando se le encomendó a Rafael Díaz Martínez "la realización de un gran proyecto para llevar a cabo una reforma religiosa para México".[24] Los simpatizantes no se hicieron esperar: el sacerdote Ramón Lozano planteó la

[22]Francisco Zarco, discurso, en Francisco Zarco, *op. cit.*, pp. 572-573.

[23]Discurso de Guillermo Prieto en el Congreso Constituyente el 30 de julio de 1856, en Francisco Zarco, *Historia del Congreso Constituyente 1856-1857*, México, El Colegio de México, 1956.

[24]Ricardo Pérez Monfort, *op. cit.*, p. 66. Abraham Téllez Aguilar, *op. cit.*, p. 161.

formación de una Iglesia "Católica Apostólica Mexicana, reformada y antifanática".[25] No obstante, los proyectos fundacionales no tuvieron los resultados esperados y hubo que esperar a una nueva época, cuando, bajo los vínculos con la Iglesia Episcopal de Nueva York, se hicieron nuevos intentos.

La Iglesia de Jesús

A partir de 1861, y con mayor intensidad después del restablecimiento de la república en 1867, la presencia de los grupos religiosos no católicos se incrementó y, por ende, también aumentó la preocupación de la jerarquía católica. Para la Iglesia católica era grave que muchos fieles se empezaran a convertir e incorporar a las nuevas iglesias. No obstante, más preocupantes era que también algunos sacerdotes se habían convertido e incorporado al trabajo de evangelización, difusión y proselitismo de las nuevas doctrinas. Entre ellos, Rafael Díaz Martínez, Juan N. Enríquez y Orestes, Manuel Aguilar y Francisco Domínguez. Posteriormente, en la década de los setenta, defeccionaron de la Iglesia católica Ramón Lozano, Manuel Aguas, Agustín Palacios y José María González.[26]

De todos ellos, posiblemente el más importante fue Manuel Aguas, canónigo de la catedral de México, quien fuera nombrado para oponerse al movimiento reformador. No obstante, poco tiempo más tarde había abandonado sus principios católicos y asumido el liderazgo de los reformadores. Su renuncia a la Iglesia católica y sus ideas fueron ampliamente difundidas por *El Monitor Republicano* el 11 y el 26 de de abril de 1871. En particular, el padre Aguas señalaba, como registra Pérez Monfort, que Roma se había desviado de los principios cristianos.[27]

El arzobispo Labastida de inmediato excomulgó al canónigo Aguas, acusándolo de anexionista por su vinculación con la Iglesia Episcopal. Como respuesta, el padre Aguas publicó un documento manifestando

[25]Abraham Téllez Aguilar, *op. cit.*, p. 163.

[26]*Proyecto Canterbury. The reformation in México, Hartford, Connecticut: Junior Auxiliary Publihing Co., 1894,* consultado en http://anglicanhistory.org/mx/reformation1894.html

[27]*El Monitor Republicano,* 26 de abril de 1871. En Ricardo Pérez Monfort*, op. cit.*, p. 69.

la debilidad de sus adversarios y su propia fuerza. También rechazaba la autoridad del pontífice y, por ende, de la Santa Sede, y privilegiaba las enseñanzas de la Sagrada Escritura. En ese tenor, precisaba que la excomunión lanzada en contra de él no procedía porque ya había renunciado a "vuestro superior el llamado pontífice". Lo más grave, es que calumniaba al arzobispo Labastida, acusándolo de que no ser "un verdadero y buen pastor". También atacaba a la Iglesia, de acuerdo con las denuncias liberales, diciendo que su riqueza se había basado en el despojo y que no había apoyado al gobierno ante la gran tragedia de la guerra con los Estados Unidos.[28]

Se defendió de la acusación de anexionista a Estados Unidos y se situó, para hacerlo, desde su posición de protestante. A ellos, aseguró, no se les podría echar en cara "la fea mancha que cayó sobre muchos sectarios romanos al traer la intervención francesa y al doblar la rodilla delante el archiduque Maximiliano…"[29]

La refutación católica no se hizo esperar. Uno fue escrito desde el anonimato,[30] y el segundo fue la refutación del sacerdote Juan N. Enríquez Orestes, *Juicio y refutación del P. Aguas.* Esta crítica era más autorizada, puesto que el padre Orestes había formado parte del grupo de clérigos liberales que siguieron los postulados liberales de la Constitución de 1857. Él había sido acusado de cismático, porque se había propuesto como miembro del Comité de la Iglesia Episcopal Protestante para fundar la Iglesia Primitiva de Jesús en México, según registraba el mismo padre Aguas en su escrito. El padre Enríquez Orestes registró que, después de 1867, y de común acuerdo, "todos los eclesiásticos

[28]La revisión de los montos dados, tan sólo por el arzobispado de México en diferentes épocas, incluyendo la etapa de la guerra, muestra que tanto los liberales como el padre Agua estaban lejos de la verdad. Las donaciones otorgadas durante la guerra por el entonces Vicario general, en el arzobispado que era sede vacante, Manuel Irizarri, le impidieron ocupar la sede del Arzobispado por las críticas que recibió la Santa Sede, precisamente, por haber entregado los bienes de la Iglesia sin autorización pontificia. Ver mi trabajo,

[29]Manuel Aguas, *Contestación que el presbítero don Manuel Aguas da la excomunión que en su contra ha fulminado el Sr. Obispo don Pelagio Antonio de Labastida*, México, Imprenta de V. G. Torres a cargo de M. Escudero, 1871, pp. 47-48.

[30]*Un sacerdote católico. Refutación de los errores contenidos en una carta que el Pbro. D. Manuel Aguas ha publicado al abrazar el protestantismo,* México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1871.

reformistas entramos en un profundo silencio y retraimiento, siguiendo la política conciliadora del gobierno". Había decidido salir de ese retraimiento por el conflicto suscitado por el padre Aguas.[31]

Como sacerdote convencido de los principios liberales y de la tolerancia religiosa, posiblemente por la que había luchado en 1857, el padre Orestes podía evaluar el resultado obtenido: la Iglesia ya sabía "quiénes son sus fieles hijos y quiénes no lo eran". En vez de perder, el catolicismo en México había ganado con la libertad religiosa.[32]

Sobre los sacerdotes convertidos al protestantismo, como Aguas y otros, vertió un juicio amargo: "Ningún sacerdote católico, de honradez y criterio puede pasar de buena fe ni por convicción al protestantismo… será si se quiere un filósofo, un incrédulo, pero no un protestante…"[33]

El padre Aguas tuvo de inmediato un gran reconocimiento, organizó el movimiento de la reforma católica mexicana y fundó la Iglesia de Jesús, bajo el modelo de la Iglesia primitiva. Al ser electo primer obispo de la nueva Iglesia buscó el reconocimiento de los obispos americanos de la Iglesia Episcopal, que ya había sido contactada por Rafael Díaz Martínez entre 1862 y 1863. Como resultado de esas gestiones, la American Episcopal Church envió un representante a México, el reverendo E. S. Nicholson, quien fundaría la Sociedad Católica Apostólica Mexicana bajo el liderazgo de Manuel Aguilar Bermúndez, uno de los integrantes del grupo de los padres constitucionalistas. Al fallecer Aguilar en 1867 la dirección de la nueva sociedad quedó a cargo de Díaz Martínez. Ese fue el grupo al que se sumó el canónigo Aguas. Pero, Aguas murió en 1872, de tal manera que el proyecto quedó inconcluso. Para entonces, la nueva Iglesia ya contaba con el templo de San Francisco. Para los liberales mexicanos de este momento, como Ignacio Ramírez, El Nigromante, la Iglesia de Jesús, o Iglesia Episcopal Mexicana, era la alternativa que tenía el gobierno de México para liberarse de la católica y de la fragmentación protestante. Proponía que en el país debería de haber:

[31]Ricardo Pérez Monfort, *op. cit.*, p. 72.
[32]Enríquez Orestes, *op. cit.*, p. 22, en Ricardo Pérez Monfort, *op. cit.*, p. 72.
[33]Enríquez Orestes, *op. cit.*, p. 24, en Ricardo Pérez Monfort, *op. cit.*, p. 72.

> …una verdadera iglesia que sin dejar de ser católica-cristiana llenara las aspiraciones del pueblo garantizando su acatamiento y obediencia a las leyes del supremo gobierno de la nación… Debemos seguir el ejemplo de Inglaterra… pues se hace necesaria la reforma religiosa. Pero al referirnos a ésta no queremos en México que se admita como tal un movimiento protestante, no, mil veces no; esto sería aumentar el mal. El protestantismo en México es un parásito infecundo…es un sistema extranjero, introducido en el país como negocio mercante.[34]

El pensamiento de los liberales sobre el papel del protestantismo se había modificado radicalmente. Si en 1857, cuando se discutía la tolerancia, consideraban a los nuevos credos como un apoyo a su política de rechazo al dominio católico, al principio de la década de los setenta y con mayor fuerza durante el porfiriato, volvieron sobre sus pasos y limitaron sus apoyos a la difusión protestante. Se encontraron así en una trampa generada por sus propias definiciones: no aceptaban la introducción del protestantismo que concebían como parte del brazo largo de la política de Estados Unidos y, sin embargo, por la ley de tolerancia el gobierno tenía que garantizar su seguridad y dejarlos en libertad de actuar.

La influencia de las escuelas oficiales y las protestantes en la expansión del anticlericalismo

Restablecida la república en 1867 los problemas económicos continuaron y las dificultades de tipo religioso se acentuaron por la expansión de la masonería, del protestantismo y su proyecto educativo, el afán de algunos funcionarios por aplicar, sin mesura, las Leyes de Reforma, no solamente las del registro civil que acabaron aceptándose como una realidad dada e, incluso, necesaria, sino también las de nacionalización para expropiar los bienes eclesiales.

[34]Ignacio Ramírez, El Nigromante, *Obras completas*, t. III, *Discursos, cartas, documentos, estudios*, compilación y revisión, David R. Maciel y Boris Rosen Jélomer, México, Centro de Investigación Científica Jorge Luis Tamayo 1985, pp. 364-369.

Las poblaciones, escasas de recursos y de formación, además de ser diariamente bombardeadas por los funcionarios civiles o los maestros, o los masones o los que iban con el ánimo de difundir nuevas doctrinas, parecían ser un campo propicio para la difusión protestante. Por otra parte, desde el inicio del gobierno de Benito Juárez en 1861, después del triunfo de la guerra de reforma, se suprimió la enseñanza religiosa y confesional[35] mientras se establecía –o se deseaba establecer– un sistema de educación pública positivista y cívica (moral civil). Para los liberales, como indica David Brading, la educación pública era la paneacea "para todos los males del país, tanto sociales como cívicos".[36] Estaban convencidos de que la educación permitiría formar una nueva generación de mexicanos libres de la tutela religiosa, y responsables, como propietarios individuales,[37] de la estabilidad y el progreso de la nación.

Como respuesta a los afanes educativos de los liberales y a la fragilidad de la catolicidad después del triunfo liberal de 1867, los conservadores fundaron la Sociedad Católica el 25 de diciembre de 1868. Según el estudio de Jorge Adame Goddard, dicha sociedad había sido creada con fines estrictamente religiosos.[38] Sin negar ese propósito, puede sostenerse que los conservadores utilizaron la sociedad para defender sus valores y principios y la libertad de educar a sus hijos bajo la doctrina cristiana. Es decir, pusieron empeño en que no se perdiera

[35]En 1861 el ministro de Instrucción Pública, Ignacio Ramírez, había ordenado sustituir la enseñanza de la doctrina cristiana en las escuelas –obligatoria en todas las escuelas públicas desde 1853–, por cursos de moral. Ver el capítulo de Anne Staples, "El Estado y la Iglesia en la república restaurada", en Anne Staples *e. al.*, *op. cit.*, p. 39.

[36]David A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492–1867,* México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 713.

[37]Los liberales deseaban crear una clase media amplia, tanto urbana como rural, a través de la adjudicación de los bienes desamortizados, gracias a la Ley Lerdo de 1856, o por el decreto de Benito Juárez en Veracruz, en 1859, que ordenó la nacionalización de los bienes de las corporaciones civiles y religiosas. Como se sabe, ese proceso no fue lo expedito que se deseaba porque la desamortización como la nacionalización fueron motivo de abusos a nivel regional. Además, el gobierno federal garantizó los préstamos que hacía a los particulares con los bienes eclesiásticos. En muchos casos, los salarios vencidos del ejército y de los funcionarios gubernamentales se satisfacían con dichos bienes.

[38]Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1867-1914,* México, UNAM, 1981.

la fuerza espiritual católica que había alimentado las diversas luchas que se habían sostenido en contra de las pretensiones liberales desde 1833. La sociedad, desde esa perspectiva, tenía un fin político. Pero fue útil, sobre todo, para mantener un vínculo de unión en medio de la fragmentación política y la dispersión del partido conservador, acarreada por el triunfo de los liberales. Esos fines, que sólo se lograrían con la fuerza espiritual de los católicos, fue expresada con toda nitidez por Aguilar y Marocho al denunciar los males que aquejaban a la sociedad de hombres: la indiferencia. Por su falta de religiosidad había surgido una "Sociedad de Libres Pensadores con un periódico semanario que blasfema de Dios y de la Iglesia con el estilo más satánico".[39]

Si era un hecho que los conservadores habían sido vencidos por las armas también era cierto que la lucha por la definición de los valores y los principios que regirían la vida de los mexicanos todavía estaba por resolverse. Como dijera Brading, aun cuando los radicales habían creado un Estado, "todavía les faltaba formar una nación".[40] La lucha en este campo sería ganada por el grupo que fuera más diestro para organizar y transmitir el sistema ideológico que sustentara el espíritu de pertenencia a un territorio y a una identidad nacional. Con ese propósito en la mira y por los proyectos seculares y antirreligiosos que estaban siendo definidos para la educación pública, tanto los integrantes de la Sociedad Católica como los obispos empezaron a concentrar su atención en la educación. Para todos la educación se convirtió en el medio más eficaz para construir la nación y la nacionalidad mexicana. Mientras las autoridades civiles negaban toda enseñanza religiosa e impulsaban la educación cívica y moral, para fortalecer los valores seculares y establecer una nueva identidad social, la Sociedad Católica impulsó la apertura de las escuelas que aplicarían los programas que contrarrestaban la enseñanza positivista oficial al tiempo que reforzaban la catolicidad de la sociedad. Posteriormente,

[39]Ignacio Aguilar y Marocho a Labastida, desde México el 8 de julio de 1870. Archivo particular de Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, obispo de Puebla y arzobispo de México, Casa General de las Religiosas Hijas de Santa María de Guadalupe; de ahora en adelante, Archivo Particular de Labastida (APL).

[40]David A. Brading, *Orbe indiano*, *op. cit.*, p. 728.

se impulsarían las escuelas católicas para contrarrestar la influencia de las escuelas protestantes y de las municipales cuyos preceptores eran protestantes.

De esa manera, en cuanto se sabía que un grupo religioso disidente, o liberal y masón empezaba a actuar de forma determinada para minar la catolicidad de las poblaciones, o cuando los individuos se interesaban en escuchar las nuevas doctrinas, los párrocos solicitaban la organización de la Sociedad Católica.[41] Cuando la sociedad no tenía éxito, solicitaban la realización de una misión, que había probado ser eficiente para liberar a los pueblos de los protestantes.[42] Es claro que el contenido de las enseñanzas de la escuela oficial y la protestante y la expansión de la masonería fueron elementos conjugados que aumentaron las manifestaciones anticlericales a principios de los setenta.

El proyecto sobre la enseñanza libre y gratuita que debería proporcionar el Estado, que se había empezado a discutir desde 1873, y la eliminación de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, en la Ley Orgánica de las Adiciones y Reformas Constitucionales, publicada el 10 de diciembre de 1874, no era bien vista por la jerarquía católica.[43] Tampoco era bien vista la educación gratuita que proporcionaban los protestantes. No obstante, como la fuerza del Estado indudablemente era superior a la de los protestantes, se empezó a minar la asistencia de los católicos a la escuela oficial. Como se sabe, uno de los medios utilizados fue indicar a los católicos que no enviaran a sus hijos a las escuelas oficiales. Esa llamada fue mucho más intensa en 1883, aun cuando el Senado todavía no publica la reforma de una adición constitucional que establecía la "instrucción primaria, gratuita y obligatoria, para los niños de ambos sexos".

[41]Informe de José María Rivera a la Mitra, el 6 de febrero de 1871. Archivo Histórico del Arzobispado de México, Archivo de Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Parroquias, caja 59, exp. 23. De ahora en adelante (AHAM, APALD).

[42]Luis Martiorena, el párroco de Pachuca, respuesta al cuestionario enviado por la Mitra, 27 de septiembre de 1870. AHAM, APALD, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Parroquias, caja 60, exp. 40.

[43]La respuesta de los obispos a estas disposiciones y su propuesta de organización eclesial se encuentra en la Instrucción pastoral que publicaron los arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara el 19 de marzo de 1875.

La recomendación había sido estimulada por la circular transmitida desde el Vaticano a los obispos de Estados Unidos, condenando la enseñanza oficial. La circular, sin embargo, dejaba en libertad a los padres de enviar a sus hijos a estas escuelas, cuando "las otras no sean capaces de dar una educación conveniente y proporcionada a sus condiciones". Justo Sierra, criticando un artículo publicado en *La Voz de México*, en que atacaba la enseñanza del Estado en general y la de la Escuela Preparatoria en particular, señalaba que esa era precisamente la situación de los mexicanos: las particulares estaban muy lejos de dar la instrucción conveniente. Prevenía Justo Sierra a los editores de *La Voz de México* sobre los resultados que podría tener la disyuntiva que ponía a los padres de familia "…ser católicos o mandar a sus hijos a la Escuela Preparatoria".[44] Como no había otra escuela que tuviera el mismo nivel educativo, era previsible que los padres, por necesidad, enviaran a sus hijos a las escuelas oficiales sin pensar que faltaban a sus creencias, a pesar de todas las condenas eclesiásticas. A la larga, se acostumbrarían a actuar de acuerdo con sus necesidades y en el futuro podrían hacerlo contra su fe.[45]

Las críticas que corrían sobre la ineficiencia de las escuelas católicas y la falta de interés de la Iglesia, a pesar de verse amenazada por los avances del protestantismo,[46] determinó al arzobispo Labastida a recabar información sobre su situación y desarrollo. Con ese propósito se envió una circular a todas las parroquias, el 5 de diciembre de 1885, en la que se pedían informes sobre la enseñanza de la doctrina cristiana y el número de escuelas que existían en cada feligresía y la calidad de la enseñanza.

Haciendo abstracción de los números, puesto que los datos recabados no permiten hacer una interpretación general, es interesante observar que la educación religiosa católica de las escuelas municipales se

[44]La Escuela Preparatoria se había abierto en 1867, bajo la dirección de Gabino Barreda.

[45]"La Escuela Preparatoria y "La Voz de México", en *La Libertad*, México, 11 de enero de 1878. En Justo Sierra, *Obras completas VIII, La educación nacional*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

[46]Justo Sierra, "La instrucción popular en México. El proyecto de reglamento en las escuelas municipales", en *La Libertad*, México, 25 de julio de 1884. En Justo Sierra, *op. cit.*, p. 149.

practicaba de acuerdo con la posición que guardaran las autoridades civiles con respecto a las Leyes de Reforma y la Iglesia. En donde las autoridades eran católicas se permitía que el preceptor, por lo general católico y de "buenas costumbres", diera clases de doctrina cristiana. En cambio, cuando las autoridades eran liberales o de origen protestante se prohibía estrictamente la enseñanza religiosa católica, tal como lo reportaron 12 párrocos.

A pesar de que no se trata de una información confiable, los informes de los párrocos permiten observar el gran esfuerzo educativo del Estado y de la Iglesia católica. Los esfuerzos protestantes, ya fuera a través de las escuelas o por los preceptores que se encargaban de las escuelas municipales, parecen marginales al propósito del Estado de formar al futuro ciudadano y de la Iglesia de fortalecer la fe del futuro ciudadano católico. Se trataba de una guerra frontal que deseaba eliminar la presencia del otro en el campo educativo.

Algunos científicos del porfiriato, como Justo Sierra, criticaron el establecimiento de las escuelas protestantes. Justo Sierra se oponía a la escuela protestante no porque rechazara las doctrinas, sino que, por ser la religión de la mayoría en los Estados Unidos, la adopción de esos credos por parte de los mexicanos podía convertirse, a la vuelta del tiempo, en una amenaza real para su autonomía. Le preocupaban, sobre todo, aquellas de nivel superior que él llamaba "escuelas anexionistas". La decisión del gobierno de Coahuila de encargar a un ciudadano norteamericano "el establecimiento de tres escuelas normales en la capital del estado y otras dos poblaciones importantes, bajo la dirección de los miembros de la secta protestante de los baptistas", lo determinó a emitir una opinión al respecto, con todo respeto por el gobierno de Coahuila y por el protestantismo.

No lo asustaba, decía, el prestigio que pudieran "adquirir entre la población indígena los misioneros protestantes". Tampoco podía verse con desinterés una doctrina que hacía del templo una escuela. Lo que le preocupaba era el riesgo que tenía para la autonomía del país el hecho de la comunión religiosa de una fracción del pueblo mexicano con la más numerosa del pueblo vecino. No se podía olvidar, decía, que:

El protestantismo es una religión que produce sus fanáticos como las demás; en las clases iletradas hay y habrá siempre una enorme materia prima para ese fanatismo. Quiero suponer que la población de la República se divide en dos grupos religiosos en lucha abierta, como tendría que suceder; ¿no es cierto que para ambos grupos primero estará siempre la religión que la patria?, ¿no nos enseña nuestra historia que este móvil impulsó al partido reaccionario a buscar una intervención extranjera, sin un solo remordimiento de conciencia, y persuadido al contrario, de que manteniendo aquí la preponderancia de los intereses católicos cumplía con un deber patriótico? ¿Pues qué sucedería cuando la mitad de los mexicanos creyesen un deber patriótico también que la otra mitad de sus conciudadanos sacudan la superstición romana? Si en este estado de cosas se pronuncia el interés de nuestros vecinos en gobernar nuestra vida económica, primero, y política después, ¿quiénes serán sus aliados forzosos? ¿Es o no este un peligro real para México?[47]

En el caso del estado de Coahuila criticó el proyecto porque "no queremos que la anexión empiece por el odio a la religión de la mayoría de los mexicanos y por el olvido del idioma nacional".[48] El gobierno de la república, aseguraba, no podía permitir esa situación.

La educación primaria o de primeras letras que era impartida en las escuelas municipales guardaba un "estado desconsolador", como dijera Justo Sierra, porque hacían falta recursos. La enseñanza, por otra parte, era desigual. La instrucción de los ministerios con recursos, como el de Guerra y Fomento, se encontraba en un "estado floreciente". Ese estado contrastaba con la situación de la que estaba a cargo del Ministerio de Justicia e Instrucción Pública.[49]

Los párrocos no reportaron esa situación sino que se concentraron en informar si se impartía o no la doctrina cristiana. Tampoco pre-

[47]Justo Sierra, "Un proyecto de escuelas anexionistas", en *La Libertad*, México, 22 y 27 de diciembre de 1883. En Justo Sierra, *op. cit.*, p. 137.

[48]*Ibid.*, p. 139.

[49]Justo Sierra, "Estancamiento de la instrucción pública y necesidad de un ministerio científico del ramo", en *La Libertad*, México, 8 de mayo de 1883. En Justo Sierra, *op. cit.*, p. 116. El título del artículo es del editor porque no tenía en la publicación original. En este mismo artículo Justo Sierra proponía la separación de la Instrucción Pública de la de Justicia, la organización de la instrucción obligatoria en el Distrito y la creación de la Escuela Normal.

cisaron los contenidos de la enseñanza en las escuelas municipales. Tan sólo registraron los efectos que esa enseñanza estaba teniendo en la juventud. Algunos explicaron los libros en que se basaban para transmitir la educación católica, pero no los que se tenían para las otras materias, si se tenían. De esa manera, se sabe que la educación católica que se impartía partía de las enseñanzas del padre Ripalda y las historias sagradas del texto del abate Fleury.

La Iglesia, desde la escuela, el púlpito y las clases de catecismo que se daban en las parroquias, pugnaba por trasmitir y conservar en los mexicanos la tradición católica y el respecto al clero. Ambos elementos eran sistemáticamente criticados por las enseñanzas impartidas en las escuelas oficiales en donde se utilizaba, entre otros, los ensayos políticos de Nicolás Pizarro.[50] En particular su ensayo *Catecismo político de derecho constitucional* publicado por primera ocasión en 1861, gracias al apoyo de Ignacio Ramírez, entonces ministro de Justicia e Instrucción Pública. La utilidad del texto para los fines liberales se fincaba en que se trataba de una exposición "didáctica de las tesis fundamentales de la Constitución de 1857" y de las Leyes de Reforma que insertaba en el ejercicio de los derechos del hombre. Cada una de las leyes liberales fue desarrollada destacando su nobleza, virtud y fuerza. Pizarro llevaba a los alumnos, a través del sistema de preguntas y respuestas, a descubrir la importancia de las nuevas leyes: "¿Qué consecuencia se deriva de la libre enseñanza garantizada en la Constitución? La tolerancia religiosa y política". La tolerancia otorgaba, enseñaba el catecismo, la verdadera libertad. También destacaba la importancia del Registro Civil y las consecuencias sociales y jurídicas que surgían si los contrayentes decidían no acudir al servicio civil para el contrato del matrimonio y seguir "obstinadamente las antiguas costumbres". Es decir, casarse por la Iglesia. "Los hijos carecerán de derechos civiles respecto de sus padres y éstos no tendrán la patria potestad". Cuando Pizarrro introduce la sección sobre las Leyes de Reforma, aparecen en con toda nitidez las razones que habían tenido los liberales para apartar a los

[50]Nicolás Pizarro, junto con Sabás Iturbide, "organizó la salida de Benito Juárez del Palacio Nacional", Nicolás Pizarro, *Obras I, Catecismos*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

sacerdotes de la política y sostener, él pensaba que para siempre, "el divorcio de la religión".[51]

El alto clero y su "obstinada y loca resistencia a nuestra independencia y libertad", la "funesta influencia" que había tenido el clero en la marcha de los asuntos públicos, la discordia civil que había suscitado por su rechazo a la Constitución y su juramento, y un sin fin de razones más, avalaban con toda justicia el proyecto de las Leyes de Reforma publicadas por los demócratas, como llamaba Pizarro a los liberales.[52]

Su presentación de las Leyes de Reforma cerraba con broche de oro: nadie le podría quitar al partido liberal la gloria de "…haber establecido la libertad para todo hombre, conquistando con su sangre sólidas garantías, de que pueden aprovecharse hasta sus enemigos, siempre que se resignen a vivir como ciudadanos pacíficos entre sus hermanos, deponiendo para siempre el torpe empeño de dominarlos".[53]

Como diría Ramírez, el *Catecismo político de derecho constitucional* de Pizarro era muy conveniente "para ilustrar el espíritu de la juventud de la república… por su mérito literario, como por sus tendencias patrióticas…" El estudio de la obra familiarizaría a la juventud "con las cuestiones más elevadas del orden social". Por ello, el texto fue declarado "de asignatura en todos los establecimientos de instrucción" y se tomaron dos mil ejemplares por cuenta de la secretaría.[54]

Los liberales estaban convencidos de que la participación del clero en la enseñanza debilitaba y desmoralizaba la sociedad. Por eso se pensaba, como decía Justo Sierra, que debería extirparse de raíz la enseñanza religiosa "…que falsea la ciencia, que la anatematiza en sus evidencias antidogmáticas o la mutila en sus hipótesis más racionales". También criticaba la enseñanza de la Iglesia que inculcaba una moral fundada en la culpa original y en la violación de las leyes de la naturaleza, que enseñaba la desobediencia a las leyes humanas.[55]

[51]*Ibid.*, p. 227.

[52]*Ibid.*, p. 229.

[53]*Ibid.*, pp. 231-232.

[54]Ignacio Ramírez, ministro de Justicia e Instrucción Pública, 15 de marzo de 1861, en Nicolás Pizarro, *op. cit.*, p. 175.

[55]"Libertad de Instrucción. Libertad de profesiones, Independencia entre la Instrucción Superior y el Estado", en *El Federalista*, México, 30 de abril de 1875. En Justo Sierra, *Obras com-*

También pensaban que la educación por sí misma cambiaría la sociedad. Así había sucedido como le decían los párrocos a Labastida: la actitud de la población hacia la Iglesia había cambiado. Si antes de las leyes de reforma y de que se estableciera la educación oficial la población seguía las enseñanzas del clero sin cuestionamiento alguno, después, y más en concreto desde 1867, la población ya no era sumisa. La percepción social de Justo Sierra coincidía con la de aquellos sacerdotes que se preocupaban porque en sus parroquias no se podía "pronunciar el nombre de Dios", gracias a la influencia de las escuelas oficiales.[56] Ante esa situación era preciso fundar escuelas católicas que pudieran contrarrestar la avalancha de la crítica racional a la religiosidad católica y sus fundamentalismos. En particular, había que contrarrestar la influencia de los escritos liberales, como el *Catecismo político de derecho constitucional* de Pizarro, entre otros, que habían alejado a los jóvenes de la Iglesia: no bautizaban a sus hijos, no celebraban el sacramento del matrimonio y solo acudían al sacerdote para la hora de la muerte. Por supuesto, nadie se acercaba al confesionario.[57]

Los esfuerzos oficiales por mejorar la enseñanza de primeras letras y ofrecerla de forma gratuita pudieron ver sus frutos en 1886. En junio de ese año el director de la escuela Hidalgo de Jilotepec anunció la apertura del plantel de enseñanza enteramente gratuita. Se enseñaría lectura, escritura, aritmética, gramática, derecho constitucional, moral universal, historia patria, geografía, geometría, nociones de agricultura científica, nociones de física y química, higiene pública y privada, táctica militar e inglés.[58]

---

pletas VIII. La educación nacional, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, pp. 34-35.

[56]Fernando Demetrio de la Rocha, cura de Tlaltizpán, al arzobispo Labastida el 4 de enero de 1886, AHAM, APALD, Fondo Eclesiástico, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Parroquias, caja 176, exp. 80.

[57]Tomás R. Bueno, al Arzobispo Labastida, comentando el estado de su curato de Tolcayucan, el 3 de julio de 1886, AHAM, APALD, Fondo Eclesiástico, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Parroquias, caja 179, exp. 48.

[58]Basilio Soto, al Secretario de Cámara y Gobierno, el 27 de octubre de 1885, AHAM, APALD, Fondo Episcopal, Sección Secretaría Arzobispal, Serie Parroquias, caja 179, exp. 38.

Dos años más tarde, en el Congreso de Instrucción Pública, convocado en 1889 por el Ministro de Justicia e Instrucción Pública, Joaquín Barranda, se buscaría la unidad del sistema educativo.[59] El carácter obligatorio, gratuito y laico de la educación no estaba a discusión en virtud de que habían sido principios definidos en disposiciones anteriores.[60] Pero la conveniencia de la uniformidad de los planes de enseñanza que establecería los mismos planes para todas las escuelas, tanto las oficiales como las confesionales, católicas y protestantes, estaba en discusión. Por eso se había convocado a la celebración del Congreso de Instrucción Pública.

Se deseaba, con la declaración de la uniformidad, no solo nivelar la enseñanza en las diferentes materias del saber, sino también, prohibir la instrucción religiosa en todos los establecimientos de la federación, de los estados y de los municipios. Como dijera el ministro Baranda en el discurso de apertura del congreso ya mencionado, los fundamentos para prohibir la instrucción religiosa eran invulnerables: "No la ha inspirado el espíritu de partido, la pasión política, la hostilidad sistemática a determinada secta, no, ningún sentimiento mezquino; obedece a más altos fines, significa el respeto a todas las creencias, la inviolabilidad de la conciencia humana. El Estado que garantiza el ejercicio de todos los cultos, no es un Estado ateo, y al extirpar de la escuela pública la enseñanza religiosa, se muestra consecuente con sus principios, y la deja al cuidado de la familia y del sacerdote, al tierno abrigo del templo y del hogar".[61]

En 1891 se publicaría la ley que uniformaba la enseñanza o que establecía los mismos planes de estudio para todas las escuelas. La ley, es indudable, que tenía el propósito de eliminar la libertad de la ense-

[59]El congreso se reunió del 10 de diciembre de 1889 al 31 de marzo de 1890. Como habían quedado varios asuntos pendientes, se celebró el segundo congreso del 1º de diciembre de 1990 al 28 de febrero de 1891. Véase la antología preparada por Milada Bazant, *Debate pedagógico durante el porfiriato*, México, SEP, Ediciones El Caballito, 1985.

[60]La obligatoriedad se introdujo en 1842, y había sido introducida como ley en 1888. La gratuidad, que se había buscado desde 1823, fue ratificada en 1867; la educación laica se estableció el 2 de diciembre de 1867.

[61]Discurso del ministro Joaquín Baranda en la apertura del Congreso de Instrucción Pública. En Milada Bazant, *op. cit.*, p. 19.

ñanza, sostenida en el artículo 3º de la Constitución de 1857, buscaba eliminar, como dijera Justo Sierra, "…la tiranía que desde los tiempos coloniales se ejercía en nombre de la religión, y que en la última dictadura [se refiere a la de Santa Anna que concluye con el triunfo del Plan de Ayutla] había llegado a un extremo sangriento y doloroso". Incluso, ya en pleno porfiriato, cuando había propuesto un proyecto de ley orgánica al artículo 3º, lo había hecho bajo la constatación de lo que se estaba haciendo en las escuelas católicas. En ellas, decía Sierra: "…se trataba de dividir sistemáticamente el alma de la patria futura, que se trataba de crear y fomentar sistemáticamente el odio y el aborrecimiento a las instituciones, era preciso buscar un medio, en el sentir del que entonces propuso la iniciativa, para ahogar el germen de ésta tentativa de división irremediable y de discordia, en la sociedad mexicana del porvenir".[62]

En la Iglesia las intenciones no pasaron inadvertidas. El obispo de San Luis Potosí, Ignacio Montes de Oca y Obregón, en el discurso que leyó en la distribución de premios de su Colegio Seminario, el 13 de noviembre de 1890, criticó "la uniformidad de la educación nacional que establecía la enseñanza obligatoria, gratuita y laica". Antes de esa declaratoria, el gobierno tendría que empezar por mejorar la condición física y moral de las clases desheredadas. Para ellas no había llegado el progreso ni la moderna filantropía. La enseñanza obligatoria sólo se podría decretar, con probabilidades de éxito, cuando se aumentara el jornal de los gañanes en cantidad suficiente para vestir y alimentar a sus hijos, cuando se educara a la mujer para una mejor administración de los bienes familiares. Incluso entonces, señalaba el obispo, se tendría que recurrir a los medios morales, "a la convicción, al sentimiento del deber, a la conciencia…"[63] Alertó a los católicos sobre las intenciones del gobierno de intervenir en la educación privada, aun cuando no le parecía nociva, si se hacía en forma justa, puesto que la

[62]Discurso de Justo Sierra, en el Segundo Congreso Nacional de Instrucción Pública. Milada Bazant, *op. cit.*, p. 121.

[63]"Discurso leído por el obispo de San Luis Potosí, Ignacio Montes de Oca y Obregón, en la distribución de premios de su Colegio Seminario la noche del 13 de noviembre de 1890", en *Boletín Eclesiástico*, Arzobispado de México, año 1, núm. 23, el 5 de diciembre de 1890, p. 5.

presentación de un nuevo examen en el Instituto Civil, por ejemplo, solo serviría para manifestar que sus seminaristas estudiaban más que en los ateneos oficiales.[64]

Conclusión

Las prácticas liberales reseñadas en el trabajo transformaron las prácticas sacramentales de la población. El esfuerzo, al margen de los gobiernos que se sucedieron y el papel desempeñado por el de Porfirio Díaz, dio resultados: la población dejó de acudir a la Iglesia para recibir los sacramentos y se consideraba a los párrocos como elementos retrógrados que detenían el progreso de la nación y de los individuos que caían en sus manos. Pero la catolicidad se mantuvo, la Iglesia logró recuperar parte de su prestigio social y restablecer el edificio eclesial. No obstante, los problemas no se cerraron en el porfiriato. Continuaron durante la revolución de 1910 y los gobiernos posrevolucionarios.

[64] *Idem*.

*Lisa Rene Singleton**

La lucha por la lealtad y el dinero del mexicano. Lotería religiosa en la república independiente

INTRODUCCIÓN[1]

Cifras actuales, expuestas por el libro de Quiroz Malca, señalan un promedio de 10 millones de visitantes anuales a la Basílica de Guadalupe. De acuerdo con dicha fuente, esto representa más visitantes que los que recibe la catedral de San Pedro en Roma.[2] Hay estudios interesantes sobre el crecimiento del culto en los siglos XVII y XVIII, con autores contamos con Stafford Poole, Edmundo O'Gorman, Delfina López Sarralangue y David Brading. Pero dada su importancia, existe un hueco enorme en la historiografía que nos explicara ¿qué le pasó al santuario en el siglo XIX? En ese siglo cuando muchas de las iglesias terminaban cerrando forzosamente o existían en un grave estado de penuria, no sabemos cómo se sostuvo el sitio guadalupano hasta su presente nivel de devoción y popularidad. Cuando encontramos algunas pistas, ¿cómo las incorporamos en el contexto de la historiografía de la Iglesia y el Estado dentro de la historia de México?

*La maestra Singleton se encuentra actualmente como investigadora visitante en El Colegio de México, becada por el programa Fulbright-García Robles. Vino a México por parte de la Universidad de Tulane en Nueva Orleáns, donde está terminando estudios sobre la historia de México a nivel doctoral. Sus intereses profesionales abarcan la historia de instituciones de economía y ciencia, y la difusión de la historia a través de museos y medios populares.

[1]La autora agradece la ayuda de Mercedes Aguilar Lara, archivista en el Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe y de Michael Ramos Araizaga, quien ayudó con la redacción de esta versión.

[2]Haydée Quiroz Malca, *Fiestas, peregrinaciones y santuarios en México: Los viajes para el pago de las mandas*, México, Conaculta, 2000.

No muchos académicos y lectores comunes saben que el santuario logró un pináculo de ornamentación y actividad con fondos mayormente obtenidos de una lotería gubernamental. De 1800 a 1871 la lotería fue la fuente más valiosa para las operaciones del santuario. La lotería, como pieza importante de la historia económica del complejo guadalupano, nos da un punto de vista para sondear el desarrollo del lugar.

Este ensayo examina dos periodos de crisis que padeció la institución guadalupana, el primero en la independencia y el segundo como resultado de las reformas liberales a mediados del siglo XIX. Ambas crisis fueron económicas. El dinero, en el contexto de la deuda nacional, es una manera concreta para estudiar por qué la Iglesia estaba bajo los ataques del Estado. Tal vez en la legislación o filosofía política es donde normalmente encontramos enmarcados e los estudios históricos del anticlericalismo. Entre las autoridades de la Iglesia y el Estado existe un tercero en discordia, con un papel moderado, los ciudadanos comunes. El pago de diezmos e impuestos indica mucho sobre los lazos de fidelidad y obligación que tiene la gente común. La lotería es una institución basada en decisiones económicas voluntarias –decisiones que toman lugar dentro de una familia o en conversaciones cotidianas en la calle entre compradores y vendedores. El hecho sencillo de la compra de boletos tiene mucho que ver con la voluntad de la gente.

Primero abordaré la relación de la gobierno y los encargados del Colegiata de Guadalupe, en particular durante estos dos periodos de crisis, y luego aclararé brevemente las implicaciones deeste estudio. Al final quisiera regresar sobre la economía popular.

Breve historia económica del santuario

De 1750 hasta la independencia

La relación entre el sitio y las autoridades civiles fue siempre de importancia crucial para la existencia saludable de la institución. Si creció o disminuyó, agregó o cerró programas, proveyó servicios limitados o amplios a su público, la importancia central de la lotería vinculó este

templo al gobierno en una manera tal vez más cercana que las demás parroquias. En los periodos señalados esta relación fue desde una interdependencia muy grande hasta una menor.

El gran auge del sitio fue entre la primera construcción de una ermita sencilla en 1555 hasta la conclusión del templo grande en 1750. Este último santuario fue el principal por más de doscientos años, desde 1750 hasta la construcción del moderno edificio en el siglo XX. En la colonia muchas de las finanzas fueron obtenidas con base en donaciones de la corona o de particulares. La ubicación de la Villa de Guadalupe fue un punto importante de tránsito, ya que era la parada final antes de que los viajeros llegaran a la capital desde Veracruz. Según López Sarralangue, el sitio no sufrió mucho por falta de fondos en sus primeros dos siglos.[3]

Coincidente con la construcción de su templo mayor, se le designó como Colegiata, con su cabildo, designación normalmente reservada para catedrales bajo administración de un obispo. Antes, el lugar fue administrado como parte de la catedral metropolitana de la ciudad de México. El nuevo rango tenía mucho significado, pues desde ese momento las decisiones sobre programación y finanzas estuvieron en manos de un grupo interno de canónigos que formaban el cabildo, con aprobación final de oficiales reales.

Una institución de ese perfil era muy cara de sostener. Las visitas de los virreyes, los salarios de canónigos, curas, acólitos, administradores y mozos; ropa y comida para el seminario, la escuela de niños y el orfanatorio; papel, velas y todo tipo de objetos sacramentales para uso diario sumaban miles de pesos. Cuando los Borbones empezaron a limitar la generosidad económica de la corona en el siglo XVIII tardío, el cabildo experimentó con la recaudación de fondos de diferentes maneras. Los canónigos del cabildo sustentaron a la Colegiata con una combinación de métodos: fondos reales, organización de corridas de toros, rifas, impuestos sobre alcohol y pedidos personales a las elites bajo los portales en el zócalo de México.

[3]Delfina Esmeralda López Sarralangue, *Una villa mexicana en el siglo XVIII: Nuestra Señora de Guadalupe,* 2ª ed., México, Imprenta Universitaria, 2005.

En unas décadas un pequeño grupo de monjas logró construir una capilla y oficinas a un costado del santuario principal. Desgraciadamente, fallas en la construcción desestabilizaron el santuario principal y un equipo de arquitectos e ingenieros tuvieron que reparar el edificio antes de que cayera. En este momento el cabildo de la Colegiata de Guadalupe negoció con las autoridades reales logrando un acuerdo por el cual se les permitía tener una lotería para recaudar fondos para reparaciones. Los sorteos empezaron en 1794.

La Real Lotería de Nueva España, con oficinas principales en la ciudad de México y sucursales en ciudades de provincia como Guanajuato, Veracruz, Oaxaca, Valladolid, Durango, Celaya, y muchas otras, fue la encargada de imprimir los billetes y venderlos. Desde ese momento existían dos loterías: una la Real Lotería y la nueva de la Colegiata, bajo el nombre de Lotería de Nuestra Señora de Guadalupe, con sorteos bisemanales, alternando para que no compitieran con la real. Fue un buen negocio para ambas, con ingresos para la Colegiata y un porcentaje al gobierno. Después de seis años, en 1800, los ingresos de la Lotería de Nuestra Señora de Guadalupe superaron los ingresos de su institución hermana. Los excedentes fueron asignados para la construcción, salarios, y un programa notable de música, con coro y orquesta, que floreció hasta ser uno de los centros más importantes para los músicos en Nueva España. La música vino a consumir casi una tercera parte del total de los ingresos de la lotería.

Considerando la importancia que tuvo la lotería y sus relaciones con el gobierno, tal vez no sorprenda que en la guerra de independencia los hombres con liderazgo se identificaron como realistas. En medio de las batallas, en 1818 quedó en quiebra la Real Lotería; su director, José María Terán, se reunió con el cabildo para repasar las cuentas de la Lotería de Nuestra Señora de Guadalupe, pidiendo el arreglo de discrepancias generadas desde hacia 10 años o más. Los canónigos trabajaron en rectificar todo. Parece que hubo una gran diferencia. Pasados dos meses Terán les pidió que levantaron el vidrio de la santa imagen para que la besara, y se lo concedieron.

Con la relación tan estrecha entre corona y canónigos, el movimiento de independencia amenazó esa relación. Como indica Terán,

los líderes civiles estaban agobiados con una deuda profunda como resultado de la guerra. Las autoridades nacionales sabían que si querían utilizar a la lotería como fuente de ingresos, era necesario considerar a la Lotería de Nuestra Señora de Guadalupe como punto central del esfuerzo. Continuó la sobrevivencia de las loterías religiosa y nacional, pero las autoridades civiles incrementaron los impuestos requeridos del cabildo hacia la hacienda federal. En ese momento la potencial crisis política entre autoridades religiosas y civiles pasó. La lotería continuó atada a la Colegiata de Guadalupe y al gobierno.

La lotería guadalupana de la república

Casi al inicio de su vida independiente México tenía graves problemas económicos por razones de la guerra de independencia y la destrucción recurrente de las minas y las aduanas, los ingresos más fuertes de la ex colonia. Durante el periodo de inestabilidad de los veinte, treinta y cuarenta, la economía nacional empeoró. Aunque la situación era grave, la lotería no era vista por los gobernantes como una de las soluciones. Se enfocaron los esfuerzos en los ingresos de aduanas y préstamos del extranjero para mejorar las condiciones económicas del país.

Santa Anna concesionó la lotería nacional a un grupo de amigos de las elites conservadoras para restablecer la academia de bellas artes, San Carlos. De 1843 en adelante San Carlos manejó su propia lotería y la de Guadalupe. Los administradores de San Carlos, con salarios excesivos y exposiciones caras, no hubieran podido sobrevivir sin los ingresos de la Lotería de Nuestra Señora de Guadalupe y un préstamo de la casa Jecker. Abandonada por el gobierno central, la lotería guadalupana sobrevivió bajo el provecho de los administradores de San Carlos.

En la década de 1850, un tiempo de rápido y radical cambio bajo gobernantes de corte liberal, se empezó a descomponer la relación mediante la cual fue formada la lotería guadalupana. La Ley Lerdo nacionalizó propiedades de la Colegiata, como muchas instituciones religiosas, y limitó los ingresos de rentas y arreglos hipotecarios que

formaban parte importante del presupuesto. La ironía es que aunque le faltaron aproximadamente veinte mil pesos de ingresos anuales de propiedad, la lotería, su ingreso más importante, se sostuvo. De un presupuesto total de cien o ciento diez mil, la lotería produjo más de la mitad, unos sesenta mil pesos al año. Uno de los impactos más claros que tuvo la Ley Lerdo fue un incremento en tanto participación en la lotería como en cantidades de limosna para la Colegiata de Guadalupe.

Cuando Benito Juárez ocupó la presidencia en 1861 se instituyó una lotería nacional que estaría controlada como monopolio, suprimiendo todas las existentes. Por ser la más grande de la nación, la Lotería de Nuestra Señora de Guadalupe estuvo bajo ataque. En el momento en que se le decretó, los canónigos descansaron de reuniones formales por tres años.

Las reuniones se iniciaron en los primeros meses después de que Maximiliano asumió el poder. Milagrosamente para los canónigos, el archiduque abolió la ley de loterías. Los canónigos realizaron con jubilo su primera reunión de cabildo, después de tres años, al cambiar la política y seguros de tener una lotería de nuevo. Después del primer año de funcionamiento de la reiniciada lotería, los canónigos empezaron a planificar la recuperación completa y el incremento de programas de música, abriendo plazas para traductores en idiomas indígenas y contratando más maestros para la escuela de niños. También empezó la construcción de una oficina para contabilidad de la lotería.

Pronto se suscitó una vuelta de ciento ochenta grados en la política nacional. Casi sin esperarlo, los militares franceses regresaron a su país, Maximiliano fue muerto y Juárez regresó a la silla presidencial. Pero Juárez no reinstaló la vieja ley de loterías. Por la penuria de la nación, la falta de servicios sociales y de fondos en regiones rurales, concedió muchas loterías y rifas privadas, tanto provinciales como capitalinas. Era fácil pedir una licencia para empezar una lotería privada con fines de beneficencia social, pero el gobierno las reglamentó con licencias del departamento de Hacienda. Inmediatamente, los canónigos pidieron licencia para abrir una y esperaron respuesta. El gobierno aprobó una lotería para la Colegiata, con un nombre no religioso. Ahora existía sin el nombre que le dio su prestigio por casi un siglo. Estaba en medio

de miles de otras que competían con ella. Los canónigos debatieron el asunto y concluyeron no abrir la lotería. Con esta decisión sacrificaron su ingreso más fuerte aliviando su dependencia del gobierno federal y liberal. A partir de la política de concesiones privadas en 1871, muchos inversionistas se acercaron con licencias a los canónigos del cabildo para ofrecer sus servicios a cambio de buenas comisiones. Cada propuesta fue rechazada por los canónigos.

Esa decisión casi fue fatal para el santuario. Debieron cerrar la escuela, cortaron las ofertas programáticas, corrieron a los nuevos músicos e instrumentalistas. Pero los canónigos también buscaron soluciones dentro del periodo más tormentoso. Reformas administrativas incluyeron multas por ausencia a las misas o reuniones y llegadas tarde. Vendieron muebles, el metal de los artículos religiosos y el mármol de la capilla grande. También discutieron cómo sacar y vender el ácido carbónico recién descubierto bajo una capilla. Planificaron la vigilancia y reglamentación más fuerte de los ingresos, lo que incluyó la fábrica de velas, medallas y tabaco. El cabildo empezó a elegir un canónigo para supervisar las limosnas, que pasaron de cuatro mil pesos anuales hasta ocho mil en un par de años. En ningún momento fue sugerida de nuevo una lotería. La fuente de recursos más importante por casi un siglo no recibió ni una mención en las actas.

Conclusión y pensamientos finales

Quisiera concluir esta exposición con unas sugerencias. Nuestro conocimiento sobre el complejo guadalupano sufre de huecos grandes. Este análisis es un primer paso para guiarnos en estudios institucionales parecidos. Señalo que muchos resúmenes del siglo XIX sobreenfatizan la Ley Lerdo como clave para entender la historia entre Iglesia y Estado. En nuestro caso, la Ley Lerdo sin duda impactó a la Colegiata de Guadalupe, pero no fue el punto de quiebra económica del complejo. De hecho, siguieron sus actividades normales aunque más vigiladas. Aunque la Ley Lerdo causó lamentos en las actas de cabildo, las noticias del cierre de la lotería causó un descanso completo en las reuniones por

un periodo inmediato de tres años. Necesitamos ver más allá de la Ley Lerdo para entender el lado económico del anticlericalismo.

Otro punto importante es que al final los canónigos eligieron sacrificar su lotería. Mirando el periodo de radicalismo desde los eventos de la legislación es tomar la historia desde el punto de vista de las autoridades civiles. Esta visión puede, en muchos sentidos, relacionarse con el término anticlericalismo. Pero por no ver desde el punto de vista de las autoridades religiosas ellos se quedaron sin personalidades, sin decisiones autónomas. Como podemos ver en este estudio, los canónigos también eligieron alejarse de las autoridades civiles. La distancia que conocemos como movimiento anticlerical fue resultado de decisiones mutuas.

El tercero y último punto tiene que ver con el concepto de economía popular. A través de esta decisión de no colaborar más con el gobierno federal, los canónigos resolvieron a encontrar soluciones innovadoras, y a la vez estrategias que conectaron de nuevo con las masas. Los ejemplos son el énfasis en ventas de velas y medallas, y un esfuerzo extra en la recolección de limosna. Aparentemente, entendieron este asunto de la economía popular más que los liberales, que continuaron con su dependencia en aduanas y préstamos en vez de construir sistemas para canalizar la economía popular en ayudar el estado de deuda nacional.

Al final de esta historia de la Lotería de Nuestra Señora de Guadalupe mencioné que muchos negociantes se acercaron a la Colegiata para empezar sus proyectos de lotería utilizando el prestigio de la Iglesia y la dedicación de la gente, ganada desde casi tres generaciones de ventas de billetes semanales. Muchos asumieron que era una gran oportunidad de negocios. Después del recibir el rechazo de unirse a ellos, un hombre apellidado Labat empezó la Lotería de la Purísima Concepción, y un señor González empezó su Lotería de Nuestra Señora de Guadalupe (irónicamente, el nombre prohibido de los canónigos). Ambos personajes anunciaron que los fondos iban para la caridad católica, pero los dos fracasaron en uno de los escándalos más grandes de la década. Es interesante analizar lo que puede significar para los lazos de fidelidad, económicamente hablando, hacia las instituciones religiosas.

Aún queda mucho espacio que tomar en cuenta sobre la utilidad de datos financieros dentro de estudios históricos con la meta de medir la fidelidad de la gente común. Una metodología así puede darle luz y ayudar a dilucidar las decisiones que la gente toma con sus pesitos, indicando cuáles compromisos tienen hacia las autoridades o sistemas que son convincentes para ellos.

*Miguel Ángel Hernández Fuentes**

La crítica al clero en la publicidad liberal mexicana, década de 1820

Introducción

Más que representar una ideología claramente definida, el anticlericalismo se ha manifestado a lo largo del tiempo como un conjunto de ideas, actitudes y sensibilidades opuestas a la conducta de los clérigos –o a ciertos aspectos de ella–, que ha variado en distintos tiempos y lugares, así como entre los diferentes actores sociales que las han adoptado. En su sentido más primario, con dicha noción se hace referencia al rechazo que produce entre algunos individuos el papel dominante del clero en la sociedad, un estamento encargado de conducir las actividades religiosas dentro del conjunto social y de marcar en buena medida las pautas de su espiritualidad y de su moralidad. Como explica el sociólogo francés René Rémond, en la medida en que tal estamento se encuentre mejor diferenciado por sus características y sus atributos del resto de la sociedad, que ejerza mayor influencia sobre el comportamiento de los creyentes y que tenga mayor injerencia en los asuntos del orden político, engendrará reacciones más fuertes en su contra.[1]

Por ello es comprensible que en las sociedades católicas, en las que el clero se ha organizado en una estructura centralizada, jerárquica y especializada, se hayan generado diversas expresiones de anticlerica-

*Doctor en historia moderna y contemporánea del Instituto Mora. Maestría en historia por esa misma institución y licenciatura en historia por la UAM-Iztapalapa.

[1]René Rémond, "Anticlericalismo", en Paul Poupard, *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Herder, 1987.

lismo, más fuertes y sostenidas en el tiempo que en aquellas en las que no existe una corporación clerical de esas características, por ejemplo en las naciones protestantes de Europa, en las que coexisten diferentes denominaciones cristianas cuyos ministros no forman una estructura eclesiástica como la del catolicismo. Las formas de anticlericalismo que se han presentado en la historia hispanoamericana a partir de la irrupción de la modernidad política de comienzos del siglo XIX abarcan una variada gama de posturas, desde la crítica a ciertos aspectos de la conducta clerical que aparecen como excesos o abusos de su condición privilegiada, pasando por un cuestionamiento más profundo de su lugar frente a la sociedad y el Estado, hasta llegar a expresiones de odio hacia los eclesiásticos de las que derivaron la idea de que la vida de las naciones no requerían su existencia y que sería deseable su desaparición. En este último caso, el anticlericalismo adquiere incluso el carácter de antirreligioso, pues quienes lo profesan consideran altamente perniciosa la influencia de las creencias religiosas sobre las concepciones sociales y políticas de los individuos.

En la historia mexicana el pensamiento anticlerical encuentra sus orígenes en la crítica religiosa que se desarrolló con la Ilustración hispánica del siglo XVIII, en la que señalaron los errores y vicios que estaban proliferando en algunos sectores del clero y que se vinculaban con los elementos de atraso del Estado español en materia social y económica. Emilio la Parra considera que durante la Ilustración española no se pasó de la crítica a los yerros que se presentaban en las instituciones eclesiásticas y que por lo tanto no llegó a gestarse propiamente un anticlericalismo en la época.[2] No obstante, a partir de la introducción de los elementos del pensamiento ilustrado europeo y de la consolidación del regalismo borbónico, que se esmeró por mantener a la Iglesia dentro de la órbita de su autoridad, se generó una serie de postulados para reformar a las instituciones eclesiásticas –algunas de las cuales se pusieron en práctica en el reinado de Carlos III– que serían retomadas por el primer liberalismo hispánico a partir de 1808. El primero y más importante

[2]Emilio La Parra, “Los inicios del anticlericalismo español contemporáneo (1750-1833)”, en Emilio la Parra, & Manuel Suárez Cortina (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo,* Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 17-25.

consistía en que la autoridad civil, el monarca español, tenía autoridad para corregir los vicios del clero; es decir, contaba con facultades, dadas por el ejercicio del real patronato, para hacer arreglos a la disciplina exterior del clero (todo el conjunto de normas canónicas que ordenaban la vida eclesiástica en relación con la sociedad) siempre que estuviesen de por medio los intereses de la monarquía y de sus súbditos.

Este principio sería actualizado por los primeros liberales españoles en las Cortes de Cádiz entre 1810 y 1813 para emprender su programa de reforma eclesiástica, que entre otras medidas incluyó la supresión de la Inquisición. Por otra parte, con la primera experiencia constitucional en la monarquía española, se desarrolló un elemento novedoso en la cultura política que se estaba gestando tanto en la península como en la América española: la deliberación en la esfera pública de los asuntos religiosos. Éstos se convirtieron en uno de los temas de interés general sobre los cuales se discutía y se opinaba a través de los medios impresos que comenzaron a circular en los últimos años del régimen colonial bajo el amparo de la libertad de imprenta, y cuya producción y circulación se expandió de manera significativa durante la primera década de vida independiente en México. El que diversos temas de carácter religioso se convirtieran en asuntos susceptibles de ser cuestionados de manera pública, el que los particulares pudiesen externar sus consideraciones sobre ellos aun sin pertenecer al estamento clerical, representó una importante transformación cultural sin precedentes en las sociedades del mundo hispánico.

En este capítulo vamos a revisar los rasgos que caracterizaron la crítica al clero que se desarrolló en la cultura publicitaria liberal durante la década de 1820. Su objetivo es contar con algunos elementos para comprender cuál era el carácter de esa crítica, en qué tradiciones intelectuales estaba fundada y cómo se expresaba a través de los medios impresos. En la primera parte se consideran algunos aspectos generales del ambiente político y cultural que permitió el inicio de la discusión religiosa en el momento en que México estaba accediendo a su independencia política. En la segunda se exponen algunos ejemplos de crítica clerical durante la época de la primera república federal.

La discusión religiosa en los medios impresos, 1820-1824

Durante la década de 1820 los publicistas mexicanos, los autores e impresores de periódicos y folletos, contaron con importantes márgenes de libertad para expresarse sobre una variada gama de tópicos relacionados con la religión y la Iglesia católica gracias al ejercicio de la libertad de imprenta: desde la crítica a la conducta de los ministros del culto hasta el problema del patronato y las relaciones del Estado con la Iglesia. Estos márgenes no fueron constantes, fueron oscilando a lo largo del periodo mencionado en función de los vaivenes de la política nacional, de las orientaciones en materia eclesiástica de los gobiernos en turno y del carácter de los problemas que se discutían en el espacio público. A continuación presentamos una revisión de los principales momentos en los que se fueron modificando las pautas de lo que era posible decir sobre temas de religión en el espacio público mexicano, en la que se trataremos de ponderar el peso de los factores políticos que influían sobre las leyes y reglamentos así como en el criterio con que se aplicaban.

Podemos ubicar un primer momento entre junio de 1820 y la primavera de 1821, que estuvo marcado por el restablecimiento de la Constitución, cuando las instituciones y valores del nuevo sistema gozaron de una enorme legitimidad, por lo cual las disposiciones legislativas de las Cortes, representantes de la soberanía nacional, aparecían como mandatos ante los cuales ni las autoridades civiles ni las eclesiásticas y los ciudadanos en general podían oponerse. Por lo tanto, al conocerse cuál sería la tendencia de las Cortes en materia religiosa, los publicistas liberales en Nueva España aprovecharon un entorno favorable para externar opiniones a favor del programa de reforma eclesiástica, argumentando que era urgente la reforma del clero regular y de la labor pastoral de los obispos, así como la renovación de la religiosidad popular. Además de estos temas de primer orden, los escritores trataron otros como el repudio a la Inquisición y la participación política del clero.

El aspecto más importante y novedoso contenido en esta folletería fue la situación inédita de que el laicado cuestionara el orden religioso

de manera pública. Además, es de llamar la atención el tono tan abierto y radical con el que se abordan estos asuntos. Una muestra de ello es algo que se repitió en varias ocasiones: religiosos, por lo general del clero regular, reprendidos públicamente en los folletos por algún escritor liberal, un laico, por haber hablado desde el púlpito en contra de la Constitución, o por haber escrito alguna proposición que pudiera parecer injuriosa contra el sistema de gobierno que regía en la monarquía.[3]

Con el surgimiento del Plan de Iguala y la adhesión de diversas fuerzas y actores políticos al programa de Agustín de Iturbide, se modificaron algunas pautas sobre lo que estaba permitido expresar en los medios impresos. Al movimiento trigarante se sumaron, entre marzo y septiembre de 1821, importantes sectores de la Iglesia y de la sociedad que desconfiaban de la política religiosa seguida desde España. El episcopado mexicano se fue incorporando paulatinamente al movimiento, haciendo patente que para la mayoría de sus integrantes el programa liberal en materia religiosa era un motivo suficiente para romper con la fidelidad a la corona española. Siguiendo su ejemplo, otros sectores del clero se sumaron con entusiasmo al movimiento emancipador (canónigos, curas, etcétera), de modo que en sus discursos a favor de la independencia y del Plan de Iguala se comenzó a expresar su condena a la política de las Cortes.

Los problemas relativos al sector eclesiástico y la necesidad de reforma serían dejados para mejor momento, ya que los escritores públicos no tenían mayores incentivos para entablar polémicas sobre religión en estos meses, pues el ambiente se encontraba lleno de entusiasmo ante la inminencia de la independencia de México. Entre junio y septiembre de 1821 el tema dominante en los impresos públicos era la independencia, por lo que las polémicas religiosas bajaron de intensidad, más aún cuando carecía de sentido apoyar la reforma eclesiástica de unas Cortes españolas con las que se estaban rompiendo vínculos. De cualquier modo las imágenes religiosas siguieron en incremento en los discursos públicos, articuladas a través de cierto

[3]Hay varios folletos de Fernández de Lizardi en los que reprende a clérigos por tal conducta, como *Razones contra insolencias*, dirigido contra el fraile dominico Mariano Soto. José Joaquín Fernández de Lizardi, *Razones contra insolencias*, México, Imprenta de Alejandro Valdés, 1820.

providencialismo con el que se quería vincular el futuro de la nación mexicana e incluso la figura del generalísimo del ejército trigarante.[4]

Existe la imagen de que durante la era de Iturbide, el tiempo en que se desempeñó como presidente de la regencia y posteriormente durante su subida al trono, se reforzaron los controles sobre libertad de imprenta dificultando la expresión de posiciones críticas en materia religiosa. Esta imagen tiene que matizarse, pues durante los meses que duró su gestión se publicaron muchos folletos que incomodaban al clero por abordar distintas cuestiones sobre la relación entre Estado e Iglesia, la conducta de los clérigos, los errores de la religiosidad popular, etcétera. Como ejemplo tenemos el célebre caso del folleto de Fernández de Lizardi *Defensa de los fracmasones* que, si bien, le acarrearía un proceso de excomunión por refutar las bulas papales en que se condenaba a la masonería, resulta indicativo sobre el modo en el que los publicistas estaban abordando, cada vez con mayor naturalidad temáticas que hubieran resultado impensables en el pasado. Incluso cabe tomar en cuenta la opinión de Torcuato S. Di Tella, quien considera que lo que Fernández de Lizardi estaba haciendo con la publicación de este tipo de folletos, era probar hasta dónde se podía llegar en materia de crítica religiosa.[5]

En la folletería de 1822 los temas religiosos se volvieron a discutir de un modo muy parecido al que se hacía en 1820: sus autores hacían abiertas críticas a la institución eclesiástica y combatían el modo en el que los sectores mayoritarios de la población estaban practicando la religión católica, de una forma supersticiosa y muy dada a las devociones, según su parecer. Lo escrito en ese momento por los publicistas

[4]La dimensión religiosa y sacralizante de los discursos públicos contenidos en la folletería de 1821 con respecto a la independencia fue estudiada por primera vez por Javier Ocampo. Posteriormente, Brian Connaughton ha trabajado estos mismos aspectos en los impresos del México independiente. Javier Ocampo, *Las ideas de un día*, México, El Colegio de México, 1969; Brian Connaughton, "La sacralización de lo cívico: la imagen religiosa en el discurso cívico-patriótico del México independiente. Puebla (1827-1853)", en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México, siglo XIX*, México, Miguel Ángel Porrúa / UNAM, 1995, pp. 223-250.

[5]Torcuato S. di Tella, *Política nacional y popular en México, 1820-1847*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 67.

liberales parece demostrar que no era necesario el influjo de la política anticlerical de las Cortes españolas para que se reprodujeran en el espacio público mexicano las concepciones religiosas que habían germinado en el seno del primer liberalismo hispánico y que mostraban continuidad con las tesis del regalismo y del jansenismo españoles.

La proliferación de este tipo de impresos así como la circulación de lecturas prohibidas por las autoridades eclesiásticas importadas del extranjero llegó a ser realmente preocupante para el alto clero, de manera que, aprovechando la posición que asumieron algunos jerarcas en la administración del imperio y en la Junta Nacional Instituyente,[6] se propusieron algunas medidas al respecto entre octubre de 1822 y enero de 1823. En principio, se hizo una propuesta para el examen de la libertad de imprenta que confiriera facultades al emperador para controlar la impresión y circulación de libros contrarios a la religión; posteriormente, apareció un decreto de la Junta Nacional Instituyente sobre abuso de la libertad de imprenta. Para la jerarquía mexicana se trataba de una cuestión importante, no sólo para tener mayor control sobre su feligresía, sino porque consideraba que de ese modo estaba haciendo efectiva su autoridad sobre cuestiones de disciplina externa, es decir, las tocantes al gobierno de la sociedad católica. Desafortunadamente para su causa este artículo del reglamento no llegaría a tener mayor incidencia sobre la sociedad, ya que el imperio de Iturbide caería apenas un mes después de su publicación.

No obstante el intento de los jerarcas católicos para capitalizar sus posiciones políticas en el imperio en términos de un mayor control sobre las ideas religiosas que circulaban en los medios impresos, la libertad de los escritores públicos para expresarse sobre estos temas no sufrió mayores daños durante la época de Iturbide, al contrario, la folletería nos permite constatar que entre 1821 y 1823 los publicistas manejaron los problemas religiosos según las pautas establecidas en 1820 por la cultura política y religiosa del constitucionalismo gaditano.

[6]En el círculo más cercano a Iturbide destacaron las figuras del provisor Manuel de la Bárcena, y de los obispos Pérez Martínez y Castañiza. Éste llegaría a ser presidente de la Junta Nacional Instituyente en 1822. Fernando Pérez Memen, *El episcopado y la independencia de México*, México, Jus, 1977, pp. 112-123.

A partir de la adopción del republicanismo como forma de gobierno en México, a la caída del imperio de Agustín de Iturbide en 1823, una serie de transformaciones en los componentes y en las pautas del discurso público se manifestaron de manera inmediata, tanto en el que era practicado por las autoridades civiles y religiosas, como en el que los publicistas del momento dejaron registrado en periódicos y folletos.[7] Los conceptos básicos del constitucionalismo liberal que ya tenían un lugar importante en el discurso público, como los de nación, soberanía popular, imperio de las leyes, libertad e igualdad etcétera, se consolidaron de manera notable; al mismo tiempo que los referentes del sistema monárquico y los que evocaban al pasado colonial adquirieron una fuerte carga peyorativa. En este contexto de reacomodos en los símbolos de autoridad que determinaban en buena medida las pautas del discurso público, de lo que era considerado como lo más correcto y de lo que se veía bajo sospecha, se desarrolló la discusión religiosa en México durante la época de la república federal. De tal forma, y bajo el amparo de la libertad de imprenta, se constituyó un entorno político y cultural muy favorable a la formulación de un discurso liberal crítico con respecto a problema que representaba el clero, pero que, al mismo tiempo, se estaba generando en medio de una cultura política eminentemente católica.

La independencia mexicana, recién alcanzada en los años previos, presentó la urgente necesidad de llegar a un acuerdo en las relaciones del naciente Estado nacional con la Iglesia católica. Una buena parte de la nueva clase política mexicana que participaba en el gobierno y en el Congreso de la nación, así como en los gobiernos y legislaturas locales, aspiraban a que el país conservara los derechos concentrados en el patronato real, por medio del cual la autoridad civil tenía una importante ingerencia en la designación de los obispos y de las principales plazas eclesiásticas, en la administración de las diócesis y en la recaudación

[7]Brian Connaughton, *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992. En esta obra se analiza cómo el clero adaptó su discurso social a los nuevos referentes que estaban en circulación para mantenerse con posibilidades de defender sus intereses corporativos y su papel como director espiritual de la sociedad.

de los diezmos, entre otros aspectos. Este asunto requería un pronta solución, pues ya en 1824 cinco de las diez sedes episcopales se hallaban vacantes, situación que se agravaría durante los años siguientes. En la resolución del problema del patronato se confrontaron dos posturas: la que sostenía que aquél era un derecho que le correspondía a la nación mexicana sin necesidad de ningún reconocimiento por parte del Vaticano, y la que prefería llegar a un acuerdo con el romano pontífice por medio de un concordato, lo cual no resultaría fácil mientras éste no reconociera la independencia mexicana.[8]

Este debate se convertiría a partir de 1824 en la madre de todas las discusiones religiosas en México, prolongándose hasta los años del programa reformista de Gómez Farías y extendiéndose a lo largo de la década siguiente. Entre muchas otras cuestiones, marcó la pauta para que se abriera una importante discusión en los medios impresos sobre el tipo de eclesiásticos que requería la nación en ese entonces. Al igual que otros problemas religiosos, la crítica a la institución del sacerdocio se formuló de una manera más abierta que en los años anteriores, contando los escritores públicos con la libertad de abordarlo desde diferentes posturas y empleando una interesante variedad de tonos, desde el análisis moderado hasta la crítica directa y mordaz. Durante los años del gobierno de Guadalupe Victoria (1824-1828), el periodo que nos ocupa, importantes publicistas elaboraron su crítica al clero desde una pocisión liberal y republicana, pero sin dejar de lado su adscripción católica, como Fernández de Lizardi (El Pensador Mexicano), Pablo de Villavicencio (El Payo del Rosario), Anastasio Cañedo (El Polar) y Francisco Santoyo.

En las producciones impresas de estos autores, entre las que podemos mencionar los periódicos de Lizardi *Conversaciones del Payo y el Sacristán* (1824-1825) y el *Correo Semanario de México* (1827), *La Estrella Polar* de Cañedo (1824), además de una gran cantidad de folletos producidos por cada uno de ellos, la actuación de los clérigos de todos los niveles jerárquicos –desde obispos y canónigos hasta presbíteros y frailes– fue objeto de inspección y denuncia. En estas obras se juzgaba severamente el desempeño del ministerio eclesiástico, cuanto más si éste era conside-

[8]Anne Staples, *La Iglesia en la primera república federal mexicana, 1824-1835*, México, SEP, 1976, pp. 35-40.

rado un factor clave para el destino de la nación y de la felicidad de los ciudadanos. La actuación de los clérigos no sólo repercutiría en el éxito de la instauración de la república sino en todos los órdenes de la vida nacional, tanto en los sociales y políticos como en los propiamente espirituales, asunto que no dejaba de tener importancia para estos autores.

De esta forma, en las publicaciones impresas de corte liberal apareció una constante denuncia pública de los abusos que cometían los clérigos sobre el pueblo y sobre la misma religión católica, así como el análisis de las causas históricas que propiciaron la formación de una clerecía tan proclive a incurrir en tales desvaríos, y la propuesta de las soluciones a todos esos males; en otras palabras, se hacía propaganda a favor del ejercicio del patronato por parte del Estado mexicano para que éste pusiera en marcha las reformas que requería el sector eclesiástico.

La elaboración de esta crítica al clero durante los primeros años de la república federal reporta una serie de rasgos que le confieren un carácter muy particular y que le permiten diferenciarse de algunas expresiones que se elaborarían en décadas posteriores en la historia de México. Por principio de cuentas, todos los escritores involucrados se presentaban a sí mismos como católicos profundamente comprometidos con el bienestar de la patria y con la pureza de la religión, por lo tanto su crítica se elaboraba a partir de dos matrices culturales: la de la cultura católica y la de la modernidad política. En la primera estaban comprendidas ramas del conocimiento como el derecho canónico, la historia de la Iglesia y la interpretación de la Sagrada Escritura. En esta cultura las discusiones sobre la naturaleza, atribuciones y compromisos del sacerdocio se venían realizando desde hacía muchos siglos, incluso, desde los primeros de la historia de la Iglesia como la que hicieran San Juan Crisóstomo, y en épocas más recientes canonistas de los siglos XVII y XVIII, como el abate Fleuri y Bossuet, y finalmente la que estaba elaborando autores contemporáneos, entre los cuales destacaba la obra de Juan Francisco Llorente, el beligerante clérigo liberal español que estaba siendo leído en México.

La otra matriz de pensamiento a la que nos referimos, la modernidad política, se hizo presente en los referentes del primer liberalismo

mexicano: los principios de soberanía nacional, de pacto social, imperio de las leyes, etcétera, mismos que entraron en franca competencia con valores tradicionales como el respeto a las autoridades eclesiásticas. Al ser adoptada en el ambiente político y cultural mexicano, la modernidad política incidió en el reacomodo de la jerarquía de valores que profesaban algunos actores del momento; no es que los publicistas liberales quisieran eliminar los valores tradicionales, sino que querían subordinarlos a los nuevos principios. Si bien éstos tuvieron mayor existencia en el orden discursivo que en la realidad, pues las prácticas socioculturales del país se hallaban muy lejos de regirse por ellos, en cambio se convirtieron en los ejes de la discusión pública sobre las cosas del día, incluso en el modo de evaluar el desempeño de la función sacerdotal.

Un buen ejemplo de esta postura lo constituyen algunas expresiones que Fernández de Lizardi plasmó en sus periódicos entre 1824 y 1827. En una ocasión le pidió a los sacerdotes que "os acordéis que primero nacisteis ciudadanos que ministros del altar, que la obligación que habéis contraído con la patria os obliga *semper et ubique*, siempre y en todas partes; que sois venerados como sacerdotes sólo en la Iglesia romana; pero sois americanos en todo el globo".[9] Como puede apreciarse, en este planteamiento los valores patrióticos y la responsabilidad civil se colocan por encima de los vínculos corporativos del clero y de las normas de la disciplina eclesiástica, todo ello con la intención de manifestar que en las cuestiones del orden político y social los ministros religiosos deberían obedecer primero a la autoridad temporal que a sus jerarcas religiosos, dado el caso de que ambas potestades entraran en conflicto.

Si bien el enjuiciamiento de la conducta de los eclesiásticos a partir de las metas terrenales marcadas por la cultura liberal republicana es un rasgo que evidentemente provenía de la matriz de pensamiento moderna, hay otros en la crítica liberal al clero de la década de 1820 que ponen de manifiesto la vigencia de la cultura católica y el hecho de que en ella se encontraban elementos que permitían juzgar el comportamiento de los eclesiásticos. Tanto en la Sagrada Escritura, como en los textos de los padres apostólicos y en los cánones de la Iglesia se

[9]José Joaquín Fernández de Lizardi, *Vigésimaquinta conversación del Payo y el Sacristán*, México, 16 de diciembre de 1824.

hallaba delineada la figura de lo que debía de ser un *buen sacerdote*. Podemos afirmar que, al menos durante estos años, los publicistas liberales prefirieron valerse de estos referentes para fundamentar su crítica, ya fuese por fines estratégicos, ya que el público al que estaban dirigidas sus obras era católico en su totalidad, o por motivo de sus convicciones religiosas, las cuales eran expuestas continuamente. Así, Pablo de Villavicencio, El Payo del Rosario, en un impreso de carácter bastante ríspido en el que denunciaba el exceso de lujo con el que vivían algunos eclesiásticos a costa del bienestar del pueblo, mencionaba dónde se encontraban los fundamentos de su crítica:

> Para comprender esta verdad no necesito recurrir a las máximas heréticas del conde Wolney, a las sátiras mordaces de Voltaire, al sistema impío de Diderot, ni a las doctrinas erróneas de Arrio, D'alambert, Boulamgerm, Lutero, Calvino ni otros heresiarcas, a cuyas plumas han dado pábulo los malos sacerdotes: no señores, yo no peleo con armas vedadas. Las sentencias de los profetas serán mi morrión, la doctrina evangélica mi espada y la razón natural mi escudo.[10]

En efecto, El Payo del Rosario fue un escritor que se caracterizó por darle a su discurso de crítica clerical un tono particularmente religioso. En algunos momentos su lenguaje muestra semejanza con las condenas de los profetas del Antiguo Testamento en contra de los malos sacerdotes: "vosotros, a la manera del buitre y la pantera, vivís de los gemidos del pobre";[11] en otros, prefería citarlos directamente.[12] De cualquier forma, estaba seguro de que la misma religión le daba a los escritores laicos el derecho, incluso la obligación, de denunciar el mal comportamiento del sacerdocio, por que al hacerlo no era, a fin de cuentas, sino la autoridad divina la que se estaba pronunciando en

[10]Pablo de Villavicencio, *Muerto que se le aparece al señor provisor de México*, México, 1o. de junio de 1826, número cuatro.

[11]El Payo del Rosario, *Escarlatina furiosa del monigote Valdés y el amante de la Iglesia*, México, Oficina de D. Mariano Ontiveros, 12 de agosto de 1825.

[12]"Sus sacerdotes [de Jerusalén] han cometido actos violentos violando mi ley, han profanado mis cosas consagradas…", Ezequiel, 22:26. "Sus príncipes juzgan por cohecho, sus sacerdotes fallan por paga, sus profetas vaticinan por dinero", Miqueas, 3:11. Ambos citados en Pablo de Villavicencio, *Muerto que se le aparece al señor provisor de México*, *op. cit*.

contra de esas perversidades: "¿Ven ustedes cómo no son los filósofos, los masones, El Pensador, El Polar, ni El Payo del Rosario, los que los han ridiculizado a la vista de los sensatos, los que combaten vuestras simonías, los que vuelven por ese pueblo infeliz que habéis oprimido a merced de su ignorancia, sino el mismo Dios por boca de sus siervos, a quienes vosotros no podéis desmentir?"[13]

Entre abril y julio de 1826 Villavicencio publicó una serie de seis impresos titulados *Muerto que se le aparece al señor provisor de México*, o simplemente *El Muerto*, en la que manifestó sus opiniones sobre los males que pesaban sobre el clero. El motivo original de la publicación fue denunciar públicamente al doctor Bucheli, provisor de la catedral de la ciudad de México, a la sazón una de las principales autoridades eclesiásticas de la diócesis encontrándose ésta vacante, por haber mandado exhumar los restos del coronel José María Olaziregui, profanándolos de manera arbitraria, en la consideración del autor. El cadáver del militar habían sido enterrado en el convento de San Francisco en una ceremonia en la que sus compañeros de armas colocaron un guante dentro del ataúd como muestra de fraternidad, mismo que fue interpretado por algunos de los presentes como un símbolo masónico que evidenciaba la filiación tanto del coronel como de sus amigos a alguna de las logias que estaban condenadas por la Iglesia. El provisor mandó exhumar los restos de Olaziregui para retirar el guante con la obvia intención de hacer notorio que la Iglesia condenaba a la masonería y que sus afiliados quedaban separados de la comunidad de los fieles. Sin embargo, como lo apuntaba El Payo del Rosario en su publicación, el provisor no hizo ninguna declaración formal sobre el caso, pues no contaba con elementos para asegurar la filiación masónica del militar fallecido, de manera que, tras retirar la prenda en cuestión, mandó que el cadáver fuese regresado a su lugar de reposo.

Esta anécdota le sirvió al Payo para iniciar sus reflexiones sobre la situación en la que se encontraba el catolicismo en aquellos tiempos: qué cosas debían corregirse y qué reformas requería el sector

[13] *Idem.*

eclesiástico. En el cuarto número de la publicación se despliega una crítica muy interesante al sacerdocio en la que se pueden encontrar los elementos característicos de la forma en la que los publicistas acometían la labor de enjuiciar al clero. El texto se compone de una reflexión introductoria en la que se contrastaban las diferencias entre los buenos y los malos sacerdotes; posteriormente, se justifica el derecho que tienen los creyentes católicos para denunciar los abusos de sus ministros religiosos, y finalmente, redondea sus argumentos con la mención de los problemas que acarreaban los malos sacerdotes sobre el pueblo católico: promovían el fanatismo y la superstición para sacar provecho de su ignorancia; explotaban a los agricultores del país al exigirles el pago del diezmo; lucraban con la impartición de los sacramentos al pedirle a los fieles contribuciones que eran injustas, simoniacas y abusivas.

Tales abusos no sólo contrariaban los verdaderos fines del sacerdocio, sino que resultaban mucho más escandalosos en cuanto que contrastaban con la conducta de muchos clérigos que sí llevaban una vida acorde con su misión, en especial que practicaban la caridad con los pobres y procuraban el bienestar común. Si este autor podía ser tan severo con los malos sacerdotes, también tenía la capacidad de elogiar las virtudes de los buenos:

> El virtuoso sacerdote lleno de caridad ardiente, inflamado de un celo verdaderamente católico socorriendo al necesitado, persuadiendo con suavidad al libertino, y administrando a todos sin interés los tesoros y bienes de la Iglesia dejados por Jesucristo para el bien universal de las almas, hace la felicidad de los hombres; siembra en sus corazones la semilla pura del Evangelio, y contribuye a la moral de los pueblos y a la pureza de sus costumbres.[14]

De tal manera el buen sacerdote cumplía con tres valiosas funciones: administrar esos "tesoros de la Iglesia" –con los que se hacía mención a los sacramentos y a la vida ritual que se vivían dentro de la Iglesia–, consolar espiritual y materialmente a los necesitados y

[14] *Idem.*

contribuir a la educación de la sociedad. Cabe resaltar que si bien esta manera de concebir la función sacerdotal muestra una innegable apertura hacia los valores ultraterrenos, tiende a valorar la presencia de los sacerdotes en la sociedad en cuanto que éstos ayudan a hacer mejor, más plena y feliz la vida de los individuos en el mundo presente. Por otra parte, en lo tocante a la educación y a la moralidad de los pueblos, el buen sacerdote debía trabajar a favor de las metas del Estado moderno. Se trataba pues de una valoración en la que subsistían muchos de los elementos del pensamiento ilustrado que se actualizaba en medio de la cultura del primer liberalismo mexicano.

El contraste de lo anterior con lo que era posible decir sobre los malos sacerdotes en los medios impresos al inicio de la república federal era notable. Del mismo Payo es la siguiente cita; está tomada de un folleto en el que discute sobre la necesidad de retirarle al clero sus privilegios y sus ventajosas rentas, en el que además les reprocha a esos malos eclesiásticos su reticencia a aceptar sus errores, señalados por los publicistas y políticos liberales, buscando refugio en las autoridades y mal informando al pueblo:

> El *mal sacerdote* que oye declamar contra las injustas exenciones que sufre el pueblo miserable a pretexto de religión, introducidas por el abuso [...] se dirige a las autoridades buscando apoyo a sus latrocinios. ¡Semidioses vagabundos! Que habéis vinculado vuestra holgazanería en los réditos de la preocupación, y que vivís narcotizados entre los inciensos de la veneración estúpida, descended de ese trono en que os ha colocado vuestra ociosidad y soberbia, descended a partir con el pobre pueblo los trabajos de la vida, que como a todo hombre os tocan.[15]

Evidentemente la crítica iba dirigida en contra de los eclesiásticos que sacaban más provecho material del ejercicio de sus funciones, como los canónigos y los curas de parroquias ricas. Para hacer más notorio lo injusto de su situación privilegiada, les ponía como ejemplo a los "mil sacerdotes virtuosos, pobres, mal vestidos y fatigados con el enorme peso del trabajo que desempeñan dignamente las funciones de

[15]El Payo del Rosario, *Escarlatina furiosa del monigote Valdés y el Amante de la Iglesia*, *op. cit.*

su ministerio". Así, la mención de esos *buenos sacerdotes* cumplía con dos funciones en este tipo de publicaciones: mostrar que la reforma eclesiástica era efectivamente posible, que se podía formar el tipo de clerecía que el pueblo católico deseaba tener, al mismo tiempo que servía para hacer más ominosas las acusaciones en contra de los eclesiásticos enriquecidos que se oponían a cualquier medida que afectara sus intereses materiales.

El contraste entre el buen y el mal sacerdote formó parte esencial del discurso crítico de esta generación de publicistas liberales en el México independiente. Siendo ellos mismos parte del laicado, de la feligresía mexicana, les brindaba una forma de justificarse en términos meramente religiosos para juzgar el desempeño de sus pastores, no obstante éstos no lo consideraran razón suficiente para estar haciendo uso de la libertad de imprenta de esa manera. Para quienes compartían las opiniones de El Payo del Rosario, la crítica que estaban recibiendo por entonces los eclesiásticos era muy merecida en vista de su mala conducta y del "escándalo de sus vicios", causantes de la pérdida de prestigio que sufrían los ministros religiosos. Nada tenía que ver ese supuesto *odio antieclesiástico* que se le imputaba desde los púlpitos y en las publicaciones proclericales a los escritores como Fernández de Lizardi, como El Polar o como el mismo Payo. Ellos, decía este autor y no se cansaba de repetirlo, respetaba la sagrada investidura del sacerdocio, sin embargo no se detendrían en combatir sus vicios, ambiciones y abusos, más aún si eran en perjuicio del pueblo. En el mismo sentido se expresaba Fernández de Lizardi:

> Los señores eclesiásticos, por su alto carácter y sagrado instituto, son acreedores a nuestra consideración y respeto; pero éste tiene sus límites. Al eclesiástico sabio, virtuoso y patriota debemos colocarlo sobre las niñas de nuestros ojos, pero al revoltoso, al que abusa de su ministerio para sacrificar a sus hermanos, al traidor infame que tratare de vender su patria: ahorcarlo, ahorcarlo y breve.[16]

[16]José Joaquín Fernández de Lizardi, *Vigésimaquinta conversación del payo y el sacristán*, *op. cit.*

En las consideraciones del Pensador la conducta patriótica del clérigo aparece reiteradamente como uno de los principales elementos que permiten distinguir al buen sacerdote del malo. El primero hace honor a la religión y a su ministerio cuando trabaja en beneficio de la patria y de la felicidad de los ciudadanos, mientras que el otro, movido por la ambición y por el vicio, termina por confundir a los feligreses, engañándolos bajo el velo de religión para ponerlos a merced del enemigo. Sobre la nación pesaba la amenaza de un posible intento de reconquista española, además de que era urgente construir sobre cimientos sólidos sus instituciones políticas, de manera tal que se hiciesen realidad las promesas de libertad e igualdad ofrecidas a los ciudadanos por el sistema republicano. En ese contexto la responsabilidad de los clérigos ante la patria se hacía más grande, debiendo cerrar filas a favor de la independencia y de la república.

Conclusiones

Como hemos mencionado, para el publicista liberal de la década de 1820 resultaba muy importante presentarse ante el público de lectores, tanto a los que les resultaban afines como ante sus antagonistas, como un católico comprometido con la purificación de su religión y de las formas en que la practicaba el pueblo mexicano. Si bien se puede considerar este rasgo como una convención discursiva o una estrategia publicitaria para promover con mayor eficacia la causa de la reforma eclesiástica y las aspiraciones del Estado para acceder al ejercicio del patronato, sería injusto negar que a través de sus escritos se manifiesta una genuina convicción religiosa, una carga de preocupaciones y anhelos espirituales que se expresan al parejo de la crítica y el ataque a lo que se considera pernicioso dentro de la práctica religiosa. La figura del sacerdote de la Iglesia católica recibió este mismo tratamiento.

En los escritos liberales de esta época el ministerio religioso siempre aparece como algo sagrado, como una investidura respetable que se merece la consideración y la caridad de los feligreses. Eran los vicios de los malos clérigos los que se denunciaban y los que los convertían

en objeto del desprecio público. Así, se pone de manifiesto un modelo bipolar que enfrenta al buen con el mal sacerdote. Retomando la noción de anticlericalismo de René Rémond, como una amplia gama de expresiones críticas o de inconformidad ante la conducta –o en casos más radicales de la existencia– del sector clerical, podemos considerar que la crítica de esta generación de publicistas, en la que destacaron las figuras de Fernández de Lizardi y Pablo de Villavicencio, se acomodan al tipo de anticlericalismo que surgió de la mano con el primer liberalismo, el cual, según el mismo Rémond, "encuentra eco y resonancia entre ciertos católicos que desaprueban el exceso de celo del clero y sueñan con una Iglesia desprovista de toda ambición terrenal entregada a un culto espiritual y sincero".[17] Indudablemente, tales anhelos religiosos se encontraban presentes en aquellos escritores que en la década de 1820 utilizaban la palestra pública con la intención de que el nuevo país contara con un clero virtuoso y purificado.

[17]René Rémond, "Anticlericalismo", *op. cit.*

*Nora Pérez-Rayón**

Liberalismo, anticlericalismo y ateísmo en México. Ignacio Ramírez, El Nigromante[1]

La generación de la reforma fue de un liberalismo anticlerical, pero no antirreligioso, aunque una notable excepción fue Ignacio Ramírez, quien hizo gala de su ateísmo. Un hombre de extraordinaria cultura universal, maestro, periodista, escritor de ensayos, discursos, textos escolares, poesía, teatro; un hombre de acción como legislador, funcionario público y magistrado, político militante comprometido con el liberalismo radical se ganó el respeto de las elites políticas y culturales contemporáneas, por la solidez de sus argumentaciones y su congruencia entre la vida pública y la privada.

En su larga vida fue influenciado por los liberalismos de su época, por el positivismo y el romanticismo. Un tema central y constante de sus reflexiones y acciones fue la lucha contra la Iglesia católica como institución, la denuncia de los vicios y limitaciones de su clero y el severo cuestionamiento a los dogmas religiosos.

Las modalidades de expresión del anticlericalismo pueden ser de lo más diversas: a nivel ideológico (discursos cívicos y políticos, publicaciones periódicas, novelas, folletos, panfletos), en el plano de la legislación (constituciones y leyes secundarias), en actitudes y comportamientos individuales (verbales, gestuales) así como en movimientos sociales como mítines, boicots, manifestaciones pacíficas o violentas (rebeliones, guerras), formas culturales (canciones, refranes,

*Universidad Autónoma Metropolitana.

[1]Este trabajo es una versión abreviada de un capítulo del libro *Heterodoxias liberales*, coordinado por José Hernández Prado, que se encuentra en proceso de edición.

representaciones teatrales populares o cultas), organizaciones políticas (logias, clubes, partidos, sindicatos, organizaciones militantes anticlericales) (Rémond, 1976).

Todo ello supone también distintos niveles de anticlericalismo: el que encontramos en el imaginario colectivo y en la mentalidad de las grandes masas, el producto de la elaboración de los intelectuales, el que se expresa en el arte y la literatura, el que subyace en las fuerzas o partidos políticos y que caracteriza su actuación concreta, el que a nivel estatal proyecta y persigue una determinada política religiosa o eclesiástica a partir de las opciones que se presentan en el marco del derecho civil o eclesiástico (Botti y Montesinos, 1997, pp. 306-307).

¿Contra qué Iglesia católica se enfrentaba El Nigromante a mediados del siglo XIX?, ¿cuáles eran los ejes temáticos del debate clericalismo-anticlericalismo en Europa y su resonancia en México?, ¿con qué argumentos sustentaba Ramírez su anticlericalismo y su ateísmo?, ¿cuáles fueron sus fuentes?, ¿en qué sentido su congruencia de principios lo alejó de la comprensión de la realidad concreta circundante en su patria?, ¿cómo se maneja en el lenguaje del discurso la retórica y la transmutación de la sacralidad?

Ignacio Ramírez vivió una vida agitada entre libros, guerras, luchas por el poder, la cátedra, el cargo público y la prisión. Su vida abarcó la revolución de Ayutla en 1854, el Congreso Constituyente, 1857-1860, la revolución francesa, 1863-1867, la república restaurada 1867-1876, la revuelta de Tuxtepec y los inicios del porfiriato (Altamirano, 1934).

Inmerso en el conflicto ideológico entre las familias conservadoras y liberales que caracterizó al siglo XIX, Ramírez se identificó con el liberalismo. En el meollo de la idea liberal estaba el individuo libre, no coartado por ningún gobierno o corporación e igual a sus semejantes bajo la ley. En la esfera pública había que poner límites a la autoridad del gobierno central mediante una constitución escrita. Proteger las libertades civiles, la creación de instituciones representativas, la separación de poderes, al federalismo y la autonomía municipal.

En el discurso del Nigromante distinguimos algunos ejes constitutivos de lo que hemos definido como anticlericalismo: su concepción

histórica y contemporanea de la Iglesia católica universal, las contradicciones entre la institución confesional y el marco jurídico liberal y democrático del México de la reforma y el sustento argumentativo de su ateísmo. Particular atención se pone en el lenguaje y la retórica que fueron claves en la transmisión de estos mensajes.

Contradicción entre instituciones excluyentes: una Iglesia-dictadura y un marco jurídico liberal democrático

Ramírez sale en defensa de la soberanía del pueblo frente a un papismo injustificado. Para este pensador el origen del poder reside en el pueblo, éste asume la soberanía plena y dispensa la legitimidad, pero también se constituye en centro y fuente de calificación de todos los valores (Guerra, 1988, I, pp. 164-165). De ahí que una crítica fundamental del Nigromante sobre el Congreso Constituyente y la Constitución de 1857 expresa su profundo desacuerdo en que el pacto social propuesto se funde en una ficción al comenzar con las siguientes palabras: "En el nombre de Dios… los representantes de los diferentes estados que componen a la República de México… cumplen con su alto encargo…" (Ramírez, 1985a, III, pp. 3-4).

La comisión con estas palabras, señala el diputado Ignacio Ramírez, eleva a los constituyentes hasta el sacerdocio y transforma el Congreso en un santuario que habría de convertir una ley orgánica en un verdadero dogma, y considera ridículo identificar a los legisladores como intérpretes de la divinidad puesto que:

> El nombre de Dios ha producido en todas partes el derecho divino, y la historia del derecho divino esta escrita por la mano de los opresores con el sudor y la sangre de los pueblos; ¿y nosotros que presumimos de libres e ilustrados, no estamos luchando todavía contra el derecho divino? ¿No temblamos... cuando se nos dice que una falange de mujerzuelas nos asaltara al discutirse la tolerancia de cultos, armadas todas con el derecho divino?... la única misión que desempeño, no como místico, sino como profano, es mi credencial... ella no ha sido escrita como las tablas de la ley sobre las cumbres del Sinaí entre relámpagos y truenos. Es muy res-

petable el encargo de formar una constitución para que yo la comience mintiendo (Ramírez, 1985a, III, pp. 3-4).[2]

El Nigromante planteaba que entre la forma de constitución del clero y las instituciones de la república había un antagonismo irremediable, puesto que el gobierno eclesiástico no era monárquico ni republicano ni constitucional, su forma era el absolutismo o la dictadura. Una dictadura encabezada por el papa, quien tenía autoridad suprema, ordinaria y extraordinaria, sobre toda la Iglesia: obispos y fieles. Sus facultades comprendían el dogma y la disciplina, las creencias y las acciones, el entendimiento y la voluntad, es decir al hombre entero. El dogma, señalaba El Nigromante , no se fundaba en la razón, sino que suponía el oráculo, la autoridad, la inspiración; y exigía fe y obediencia a todos los demás.

La Iglesia católica contra la cual se define nuestro autor es una institución que se había venido debilitando frente a las monarquías en ascenso de los nuevos Estados nacionales y sufría los embates de la secularización, los triunfos liberales y la modernidad. Sin embargo, paradojicamente, a lo largo del siglo XIX esta institución se convierte en un polo de resistencia centralizado y dogmático en cuyo vértice el papado se fortifica.[3] En 1864 la encíclica *Quanta Cura* daba indulgen-

[2]Respecto a este discurso del 7 de julio de 1856 Monsiváis comenta que para Ramírez la persistencia de la tradición religiosa en la vida pública es la señal más clara de retroceso, del desistimiento del libre albedrío. En el afianzamiento a la nación se precisaba la cabal autonomía, la proclamación de las libertades y el desplazamiento de los símbolos que más densamente recordaban el pasado opresivo. Monsiváis, 1985: p. II, XIV.

[3]Hacia 1789 el papado como institución estaba muy debilitado, pero Pío VII, elegido Papa en 1800 invirtió esa tendencia. La revolución y sus consecuencias en Europa y el mundo no ayudaron directamente al papado, pero dañaron a fuerzas e instituciones que le eran hostiles, tales como las monarquías y sus déspotas ilustrados; se abrió la penetración papal a las ex colonias de la corona española y portuguesa; se tendió a establecer un nexo directo entre los católicos europeos y la institución papal, a la que comenzaron a reconocer como una fuente de legitimidad y orden. Como advirtieron los intelectuales conservadores el catolicismo fue el principal beneficiario del fortalecimiento cristiano pues fue el que hizo menos concesiones al mundo moderno e irradiaba una fe inconmovible en la jerarquía y en la autoridad. Además tenía una sola figura gobernante, carismática que encarnaba las aspiraciones de los tradicionalistas del mundo entero.

En 1819 De Maistre (citado por Ramirez) publicó *Du Pape*, que no sólo reafirmó la doctrina integral de la infalibilidad papal , que se había desvalorizado en el siglo XVIII, sino que formuló razones seculares persuasivas y modernas para mantener y exaltar la institución papal como

cia plenaria a los que afirmaran enérgicamente su fe católica. Como apéndice de la encíclica un importante documento desafiante, que se oponía a la totalidad del mundo moderno, el *Syllabus.* El dogma de la infalibilidad fue definido en un concilio en 1870.

En este contexto se inserta la reiterada crítica del Nigromante al papado. Ramírez acude en apoyo a sus argumentos a la historia del cristianismo: en sus orígenes, sostiene, la Iglesia cristiana constituía una entidad democrática. El papa, planteaba El Nigromante, fue un tiempo igual a todos los obispos e inferior en autoridad a los concilios; al paso del tiempo llegó a ser la autoridad suprema. Todavía en el siglo XVIII la iglesia galicana de Francia y la española con el regalismo, apelando a sus derechos y privilegios, contuvieron las usurpaciones del Vaticano, pero en el siglo siguiente claudicaron frente al papado.

El Nigromante desacraliza el procedimiento de elección del santo padre: los papas comunica por los cardenales reunidos en cónclave y no por ningún Espíritu Santo ni por inspiración divina, y señala que el nombramiento exigía cuantiosas sumas de dinero e intrigas diplomáticas (Ramírez, 1984n, II, p. 146). Para evitar cualquier discusión advierte Ramírez, se ha inventado la infalibilidad papal. Este es un hecho histórico: la infalibilidad perteneció en principio a todos los fieles y el dogma sobre la misma se otorgó en un concilio, por lo cual otro similar la puede eliminar.

¿Cómo resistir a la influencia poderosa en el clero?, se preguntaba nuestro liberal y responde que era necesario diferenciar a la Iglesia primitiva, de la Iglesia de mediados del XIX:

> La Iglesia, conciudadanos, es esposa de Dios, pero hoy se encuentra divorciada; en su infidelidad ha llegado hasta desconocer a sus hijos: respetemos en su desgracia a nuestra madre y recordemos que en la voluntad de Dios todos somos hermanos y nos debemos mutuamente un amor inalterable (Ramírez, 1985a, III, p. 14).

---

barrera contra la barbarie y el terror proletario. Un nuevo papa Pío IX en 1848 se opuso firmemente a todas las formas de liberalismo durante las siguientes tres décadas y se alineó por completo con la reacción de la Iglesia y el Estado. Encarnó el papado como De Maistre lo había concebido. Johnson, 2004, pp. 443-530.

El Nigromante denuncia en su discurso las contradicciones entre los marcos jurídicos de un Estado liberal y una institución confesional. La Constitución establece que el pueblo mexicano reconoce que los derechos del hombre son la base y el objeto de las instituciones sociales, mientras para el clero estos derechos están sometidos a las resoluciones del pontífice romano.

La soberanía nacional

La soberanía de la nación es resultado, para El Nigromante, de un proceso histórico en el cual destaca el papel desempeñado por la Iglesia como institución total durante la conquista y la colonia. La independencia, advierte, tuvo que romper con una cosmovisión y los poderes que la encarnaban, los cuales implicaron el sometimiento de una sociedad que eliminaba los usos de la inteligencia y convertía en imperante al modelo de la vida religiosa.[4]

En famosa polémica con Emilio Castelar sostiene El Nigromante que los mexicanos renegabamos de España por las mismas razones que él, como demócrata, renegaba de ella. Ramírez no niega la inmensa aportación cultural de España, ni oculta un hecho constitutivo: él piensa y escribe en español. No hace tabla rasa de los valores heredados de la misma, pero critica los procedimientos de los conquistadores y la negación del pasado prehispánico; y plantea que, desgraciadamente, a México los españoles vinieron a exacerbar defectos y a olvidar virtudes.

Es obligación de todo mexicano, recuerda El Nigromante, defender la independencia, el territorio, la patria. El papa sostiene una lucha

[4]Agrega Monsiváis citando al Nigromante, que la clase dominadora, la raza privilegiada, despojándose de su inteligencia como de un arma prohibida, se entregaba a movimientos automáticos, dirigidos por el reloj de la parroquia más cercana; el primer repique del campanario prescribiría las prolongadas oraciones de la mañana; el segundo llamaba a misa, y después de hora en hora, hasta en los placeres del lecho, continuaban los ejercicios piadosos; y la siesta y las repetidas comidas, y el juego, no dejaban a las ocupaciones del hombre laborioso sino cuatro horas del día. Ramírez (1985, pp. III-XXIII.)

constante contra nuestras autoridades y conspira por la destrucción y el descrédito de nuestras instituciones, el clero mexicano, acaudillado por él y seducido por una promesa, vendió la independencia de la república a los franceses, y el incienso de los altares a Maximiliano. No se puede servir a un príncipe extranjero concluye Ramírez, y conservar los derechos de ciudadanía.

Educación

La ley constitucional establece que la enseñanza es libre pero el clero, versa Ramirez: "En su instrucción, no la experiencia invoca/Lo que toca a los ángeles aprende,/ Y poco nada lo que al hombre toca" (Ramírez, 1984c, I, p. 200).

Para educar en el modelo de una sociedad eternamente jerárquica donde todos obedezcan y muy pocos piensen, donde el arte sea rutina y la ciencia enmudezca cuando habla el dogma; en la cual el sacerdote nos acompañe en la cuna, en el lecho conyugal, en la tribuna, en el foro, en los placeres, en las desgracias y hasta las puertas de la muerte, ironiza Ramírez, es lógico proponer a la humanidad como el primero, y para la mayoría el único libro, el catecismo del padre Ripalda.

Los obispos y los sacerdotes, sostenía "el Ripalda", constituían las guías hacia el cielo para los buenos, mientras que los condenados iban al infierno, donde padecerían para siempre tormentos indecibles y horrorosos. Manda por tanto el catecismo obedecer a la Iglesia, "porque es nuestra Madre" y porque nos "lo manda Jesucristo". Que no se nos diga que ese catecismo, escribe airado el Nigromante, es el compendio de lo que Dios ha dicho: ¿cuándo autorizó Dios a unos oscuros frailes y clérigos para que le compendiasen sus palabras? (Ramírez, 1984i, II, pp. 7-13).

La instrucción necesaria no se recibirá, concluye Ramírez, en un catecismo. Las ciencias y las artes no florecen sino entre los rayos de la demostración y la experiencia. La soberanía individual rechaza los dogmas, porque todo dogma en una voluntad ajena y toda soberanía quiere ser independiente.

Libertad de contrato. Votos monásticos, divorcio y celibato

El papa tolera la esclavitud, denuncia El Nigromante, al mantener los votos religiosos y no permitir el divorcio en el matrimonio, al establecer contratos que tienden a encadenar la libertad humana para toda la vida: el monacato y la indisolubilidad del matrimonio. Aquí la ley es clara: no puede autorizar ningún contrato que tenga por objeto la pérdida o el irrevocable sacrificio de la libertad del hombre, ni por causa de trabajo, educación o voto religioso. El celibato constituía una aberración particularmente:

> En esta sociedad mexicana, donde todos somos hijos más o menos remotos de algún eclesiástico, y donde en la actualidad la mitad por lo menos de los sacerdotes tiene esposa y frutos de sus caricias… (Ramírez, 1984a, I, pp. 37-40).

El sacerdote católico no abrazó por voluntad el celibato eclesiástico, agregaba El Nigromante. Pasaron algunos siglos desde la fundación del cristianismo cuando esta disposición se fue estableciendo no sin resistencias y ha condenado al clero a vergonzoza mancebía.

La formula cristiana proclama una igualdad espiritual entre el hombre y la mujer, pero en la realidad, denuncia El Nigromante, prescribe un eterno pupilaje para las mujeres. Ramírez, adelantándose a su tiempo, defiende la emancipación y la igualdad de la mujer en lo doméstico, en lo profesional y en los derechos políticos del ciudadano. El divorcio existe en muchos pueblos civilizados al lado de la familia floreciente; hay que evitar matrimonios de resignación y divorcios ilegales (Ramírez, 1972o, II, pp. 206-211).

La riqueza de la Iglesia

Un tema clásico del liberalismo decimonónico fue la denuncia de las riquezas materiales acumuladas por la Iglesia, consideradas obstáculo principal en el proceso de modernización. Ramírez luchó en todos los frentes para liberar esos recursos y devolverlos a la nación.

Libertad de cultos

La libertad de cultos y la tolerancia en materia religiosa fueron parte importante del discurso anticlerical del Nigromante y advierte que: "El clero no demanda al gobierno fe, sino coacción; quiere que la autoridad amenace a los que no crean; para esto necesitaríamos inventar un cuarto poder: el creyente. No trastornará el mundo sus instituciones, por volver a la teocracia" (Ramírez, 1984i, II, p. 12).

Anticlericalismo antirreligioso

Dios no existe y todas las religiones son falsas

El discurso de ingreso de Ignacio Ramírez a la Academia de Letrán en 1837, a los 18 o 20 años, constituye un mito: "No hay Dios; los seres de la naturaleza se sostienen por sí mismos". Argumenta que la materia es indestructible y por consiguiente eterna. En este sistema podría suprimirse por tanto un Dios creador y conservador.

Con su desafío, nos dice Carlos Monsiváis, se convierte en el gran precursor del espíritu moderno. Ramírez se decide por hacer pública la creencia que en el siglo XIX no osa decir su nombre, el ateísmo, la seguridad de que las normas morales derivan del consenso social crítico y no de un absoluto negociado con la Iglesia (Monsiváis, 1985, III, pp. VI-VII).

El Nigromante hace explícita su visión de la historia y las bases del cristianismo: "los Evangelios… eran tantos y tan contradictorios, que fue necesario declarar algunos de ellos auténticos; los cuatro que hoy tenemos, pertenecían al partido dominante: tal es la base histórica del Nuevo Testamento (Ramírez, 1985, IIIb, pp. 95-96).

No sólo el desarrollo de las ciencias naturales y exactas desafiaron al cristianismo en el siglo XIX. El cristianismo es esencialmente una religión histórica, y la religión difícilmente podría afrontar la aplicación invariable de la metodología científica, la búsqueda de la verdad por la verdad misma al margen de sus consecuencias. Se advirtió entonces que lo que el cristianismo debía temer más no era tanto a la misma

ciencia sino al método científico aplicado históricamente. Los geólogos y astrónomos, por una parte, y los biólogos y los antropólogos, por otra, confluyeron para proponer una imagen histórica del origen de la Tierra y de la vida del hombre que era incompatible con la versión histórica del Antiguo Testamento. Pero sobre todo el estudio de los textos de las Escrituras mediante los nuevos métodos de análisis histórico, con la ayuda de la filología y la arqueología, reveló que las Escrituras eran una colección de documentos mucho más complicada que lo que nadie había imaginado, una desconcertante mezcla de alegorías y hechos, que debía pasar por un filtro, exactamente igual que cualquier otra expresión de la literatura antigua.[5]

El Nigromante, al tanto de estos debates, sostuvo que para la historia no hay más infalibilidad que la de la ciencia, y ésta declara que no está probada la existencia de Jesucristo; que no está probado que los Evangelios oficiales sean rigurosamente auténticos. Se lamenta de la desaparición de los otros evangelios que –notoriamente falsos también– podrían dar luces para el examen de los que pasan por verdaderos y que contienen contradicciones gravísimas sobre los puntos más esenciales de "la leyenda cristiana" (Ramírez, 1985b, III, p. 96).

Afirma contundente El Nigromante que no sólo la cristiana sino todas las religiones son falsas:

> …toda religión, históricamente considerada, es falsa, porque refiere hechos increíbles; porque lo increíble para hacerse creíble necesita no sólo pruebas concluyentes, sino además, que el hecho no pueda explicarse con leyes comunes de la naturaleza; y porque en lo increíble basta que las pruebas sean dudosas para que no sean pruebas... Para conseguir la creencia en los espíritus solo se tiene un instrumento, la fe (Ramírez, 1985b, III, pp. 96-97).

Concluye Ramírez negando la posibilidad del milagro: ningún ser material o espiritual hace milagros. Todo lo que existe o puede existir

[5]En 1830 el estudioso alemán de la Biblia David Friedrich Strauss publicó el primer volumen de su *Leben Jesu* (*Vida de Jesús*), donde analizó las narraciones de los Evangelios como otras tantas recopilaciones de fuentes, tratando de descubrir el elemento místico; pero el influjo de su libro subrayó de un modo abrumador las contradicciones y redujo al mínimo la exactitud del Nuevo Testamento.

se llama ser, ente. Los seres se dividen en sustancias o en modos de las sustancias. Las sustancias no necesitan para existir de todos los modos; pero no pueden existir sin algún modo. Los modos o abstracciones pueden concebirse o suponerse sin la sustancia; pero no pueden existir sin una sustancia (Ramírez, 1985b, III, pp. 97-98). Idea que se condensa en su poesía: "Madre naturaleza, ya no hay flores/ por do mi paso vacilante avanza;/ Nací sin esperanzas, ni temores;/ vuelvo a ti sin temores ni esperanza" (Ramírez, 1988, pp. IV, IX).

Ética o moral

Todas las reglas de moral que se encuentran en la Biblia, advierte Ramírez a sus lectores, son anteriores a Moisés y provienen de la organización natural de las sociedades; todos los preceptos positivos del Nuevo Testamento también son antiguos y universales. A este pensador le interesan por su verdad histórica o su aparato literario (Ramírez, 1984j, II, pp. 132-133).

En el siglo XIX abordar públicamente el tema de las relaciones sexuales era prácticamente tabú. Ramírez denuncia a la Iglesia y a la religión como enemigos a muerte de la sexualidad, así como la impotencia voluntaria que impone la Iglesia con la castidad y el celibato, lo que implicaba incluso una mutilación física o moral del individuo; críticaba incluso, la sobrevaloración de la virginidad prematrimonial de la mujer (Ramírez, 1984p, II, p. 229).

El periodista y político liberal se burlaba de la censura que imponía la Iglesia a diversiones públicas. Por ejemplo en su correspondencia frecuente con el Diablo o Satán aborda la preocupación de la Iglesia por la inmoralidad del teatro: "Un diablo en el teatro inspira pasiones de poca monta. La cuaresma es tiempo de siembra para la revolución". Son las fiestas religiosas como la cuaresma el verdadero carnaval donde se protegen los templos de Birján, se claudica en la fe conyugal, de dan pendencias y robos (Ramírez, 1984e, I: pp. 245-247).

Las fiestas modernas, advierte El Nigromante, están calculadas para hacer olvidar al pueblo sus intereses; son apariencias con las que se en-

gañan sus deseos: quiere libertad, se le conceden máscaras; quiere placeres, se le enseñan en la otra vida (Ramírez, 1984h, I, pp. 274-276).

Ramírez Ateo, científico y positivista

¿Qué fuentes intelectuales estaban al alcance de un impugnador de las creencias religiosas, considerado ateo por la sociedad, a mediados del siglo XIX? La doctrina o ideología liberal no lleva al ateísmo. El espíritu liberal garantiza la libertad al individuo y a la colectividad de creencias, pensamiento, conciencia y garantiza asimismo el libre ejercicio de todos los cultos; pero establece las mismas libertades y garantías para los no creyentes, agnósticos, libre pensadores o ateos.

El ateísmo es la negación de la existencia de Dios y hay tantos ateísmos como representaciones de Dios que se rechazan.[6] El ateísmo verdaderamente radical sólo nació y se desarrolló en contextos marcados por la cultura judeocristiana, es decir prácticamente sólo las sociedades seculares del Occidente cristiano han producido un secularismo radicalmente ateo. Contra el cristianismo aparece el anticlericalismo moderno en el siglo XVIII, y se desarrolla un ateísmo militante, entre cuyos representantes destacan Voltaire, Hume y Holbach.

El ateísmo de acusado deviene acusador, se extiende a círculos cada vez más amplios y constituye un sistema caracterizado por el radicalismo, el materialismo y el racionalismo; se acompaña de un anticristianismo vigoroso y de signo anticlerical. No obstante se dejaba

[6]El materialismo tiene su orígenes remotos en los filósofos presocráticos que separan el pensamiento científico del mito, pero encontrará su verdadero enraizamiento en los tiempos modernos con el dualismo de Descartes, que hizo coexistir paralelamente la materia y el espíritu, el cuerpo y el alma. Este ateísmo teórico no tiene el mismo nivel de intensidad en todos los filósofos. Conoce grados en su expresión concreta. Puede ser activo y agresivo cuando se presenta como una antiteología y emprende una suerte de combate intelectual contra Dios, una especie de cruzada militante. Puede ser acomodaticio invitando sólo a pensar la existencia de un mundo sin Dios o agnóstico, que se prohíbe por rigor de pensamiento toda palabra sobre el tema. El ateísmo práctico implica una actitud existencial en la cual hay una sustracción en la propia vida de la esfera de lo religioso, dándole plena autonomía y refiriéndola a un sistema de valores en el cual Dios está radicalmente excluido. Para las fuentes del ateísmo seguimos a Vernette, 1988; Johnson, 2004 y Bada, 2002.

lugar a un sentimiento religioso y al reconocimiento de cierta trascendencia, o al menos de la existencia en el corazón del hombre de una inspiración al infinito.

El barón de Holbach fue el prototipo del filósofo materialista y ateo. Su *Sisteme de la nature* fue conocido como la Biblia del ateísmo militante, visión que permeó los 438 artículos que escribió para la *Enciclopedia*. Filosóficamente su pensamiento es materialista: el cosmos es una inmensa construcción cuya mecánica está rigurosamente determinada por la materia, animado por el principio de la causalidad. No hay que buscar al gran relojero como Voltaire para explicar el orden de la naturaleza. Ésta se atiene a la sola esencia de las cosas reguladas por la ley de la necesidad y no a ningún esquema divino. El hombre es una materia que funciona a partir de la sensación, la cual engendra el pensamiento y la acción. La moral es la ciencia de la naturaleza aplicada a la conducta del hombre en sociedad.

Otras fuentes en las que se nutrió el pensamiento de Ramírez fueron el positivismo y el cultivo del conocimiento científico general que fue su pasión de vida:

> Yo soy positivista: todo hombre que no es infalible, absoluto, ni intolerante, debe ser positivista; es decir debe buscar la realidad de las cosas... Comencé mi vida viendo las cosas como no son; !no me valía de mis ojos!... (Ramírez, 1972l, II, p. 162).

La verdad científica será el criterio en el siglo XIX para cimentar una hegemonía progresiva en todos los campos, entre ellos el del positivismo científico de Augusto Comte. Dios fue poco a poco expulsado del mundo: fuera del cosmos por la idea de un universo cerrado; fuera de los fenómenos de la vida por la crítica de las causas finales; después de Darwin por las leyes a que aparece sometida la acción de la materia atribución de mutaciones al azar; fuera de la psique humana por el descubrimiento del inconsciente y las neurociencias (Hernández, 2005, p. 58).

La instrucción, insistía Ramírez, debía fundarse en observar la fuerza de la naturaleza, entendiendo por tal todas las cosas que obran sobre los sentidos; su fuerza era la resultante de la organización de los sentidos y de las leyes a que aparecía sometida la acción de la materia.

Las ciencias no se ocupaban sino de esas leyes y ni en las matemáticas ni en la física ni en la química se puede señalar un solo paso que se deba a hipótesis teológicas.

El positivismo tendría su culto y su ser supremo, a la vez trascendente e inmanente. Comte se consideró el encargado de instituir la verdadera religión a través de leyes y culto a cargo de un sacerdocio: el de los sabios (*ibid*.).

El positivismo no fue un bloque monolítico y entre aquellos pensadores que se integraban en su escuela, como Spencer, John Stuart Mill y Littre, hay profundas diferencias. Por ejemplo, Mill comenzaba por romper la ecuación entre positivismo y ateísmo.

Ramírez no desarrolló una obra filosófica, escribe para un público determinado y con objetivos claros: educar al pueblo para la modernidad, contribuir a formar un hombre nuevo liberal en el más amplio sentido de la palabra. Propone un paradigma de hombre nuevo a quien la revolución de la reforma dotaba de cualidades: antidogmático, crítico, patriota, esforzado, capaz de todos los oficios que el país demandara, de espíritu religioso y de conducta laica, enterado de la cultura universal, exigente de libertades. De ahí que sus fuentes teóricas sean eclécticas. Se acercaba en términos de su concepción de lo religioso a Voltaire, pero más a Diderot y a Holbach; y autodefiniéndose positivista, más cercano a la posición de Littre. Sobre todo, fue un creyente en el poder del conocimiento científico para transformar al mundo y encaminarlo al progreso.

Para El Nigromante bastaba pertenecer al género humano para tener el estricto deber de iniciarse en los misterios de la ciencia y no con el objetivo de formar naciones de sabios, sino porque

> la completa ignorancia ya no puede vagar sino proscrita... los raudales de la ilustración han roto sus márgenes, todo lo invaden, todo lo fecundizan. Nuestra edad planteaba con marcada preferencia al positivismo, por eso no se sostienen sino aquellos estudios que se caracterizan por aplicaciones prácticas: ingeniería civil, medicina, legislación, bellas artes, trabajos agrícolas, especulaciones mercantiles y se les invita a colaborar (Ramírez, 1984, I, p. 9).

Planteó Ramírez la existencia de una especie de nueva democracia favorecida por los sistemas de comunicación y la libertad de imprenta, en la que el periodismo había podido realizar inesperados prodigios. Las escuelas y los textos, agrega, eran útiles para la juventud, la multitud era enteramente práctica y quería periódicos. En éstos todos los ramos del saber tienen su departamento. Se lamenta de la pobreza de la república en periódicos científicos. Nuestra vida científica aparece pobre por falta de instrucción científica y artística.

Para El Nigromante los poderes surgidos del pueblo o de Dios tenían una tendencia inevitable y marcada hacia la metafísica, inventan palabras como orden, legalidad, justicia, honor, patria y gloria, alimentando así con fantasmas de pan, habitación y abrigo a la multitud condenada irrevocablemente a la miseria. Todas las teorías, todas las instituciones, todas las leyes del sistema administrativo no tienen sino un objeto visible: alucinar a los parias con poesía, consolarlos con el estoicismo, contenerlos y escarmentarlos con segura e inhumanas penas. En esta visión de Ramírez, la religión deviene un actor coadyuvante.

Reflexiones

En los países de tradición católica donde la Iglesia tiene un peso político, económico, social y cultural que la llevan a desarrollo de tendencias y acciones clericales se desarrolla un fuerte anticlericalismo. El Nigromante cultivó todas las modalidades de anticlericalismo a través del discurso (contra la institución, su clero y sus dogmas), la acción organizativa (a través de la escuela, el periódico, las logias, los clubes y sociedades), la obra legislativa (las Leyes de Reforma) y la ejecución concreta de políticas públicas.

El lenguaje eclesiástico sería en México todavía hasta principios del siglo XX, el idioma central de la cultura. Ello es muy claro en sus discursos cívicos en los cuales la exaltación de los héroes de la independencia es atravesada por metáforas y símbolos religiosos.[7]

[7]Monsiváis, 1972. El discurso conmemorativo del 15 de septiembre de 1861 es uno de los mejores ejemplos. Para análisis del discurso de Ignacio Ramírez ver Palti, 2005, pp. 348-394.

Con ironía, sarcasmo y sentido del humor, Ignacio Ramírez hizo una crítica demoledora a la Iglesia católica y a la religión. Se valió de todas las formas de comunicación tanto oral (brillante orador en la tribuna pública), como escrita en prosa o en verso cultivando el ensayo, el texto pedagógico, la correspondencia, el diálogo, el teatro... En el tema que nos ocupa destacan sus diálogos con *La Voz,* el periódico católico al que personifica en "una beata" con quien conversa asiduamente o su amable convivio con "Santa Teresa", y desde luego, sus cartas con el diablo. Un buen ejemplo es el poema en el cual Satanás le anuncia: "rabioso en la pared clavé los cuernos/ Y dispuse mi viaje a los infiernos/ Averno, ¿para qué me necesitas?/ ¿Para qué sirvo yo donde hay jesuitas?" (Ramírez, 1984g, I, p. 261).

Un gran problema del Nigromante fue *su* incapacidad de concesiones. Esa fidelidad y congruencia a los principios liberales y democráticos, con su ideal de forjar un hombre nuevo– con una visión y unos valores ajenos a una cosmovisión religiosa chocaban con la realidad de su patria.[8] Juárez, Lerdo y otros liberales tuvieron que negociar y claudicar en buena parte de su ideario, puesto que la gobernabilidad y las conquistas logradas estuvieron en riesgo permanente. De ahí su separación de Juárez y su gobierno y sus simpatías por el primer porfirismo. El país no estaba preparado para la democracia y menos para un mundo de libre pensadores. Su herencia en la dimensión religiosa sería recogida en el siglo XX por personajes como Ricardo Flores Magón y en cierto sentido por el anticlericalismo revolucionario; intelectuales como Jesús Reyes Heroles y Carlos Monsiváis, desde trincheras distintas, siguieron sus huellas como defensores a ultranza de la laicidad.

Justo Sierra decía que Ignacio Ramírez representaba el espíritu anticatólico de la revolución. Prieto, Zarco, Degollado y los demás afirmaban que no venían a hacer la guerra a la Iglesia, "somos católicos", sino a los abusos del clero. El Nigromante decía: "vuestro deber es destruir

[8]Francisco Zarco declaraba en el Congreso Constituyente de 1856: "Soy católico, apostólico, romano y me jacto de serlo, tengo fe en Dios, encuentro la fe de todo consuelo en las verdades augustas de la revelación y no puedo concebir no sólo a un ateo, pero ni siquiera a un deísta. El sentimiento religioso es inherente al hombre, la aspiración a otra vida mejor está en lo más íntimo del corazón" (Monsiváis, 1972, pp. III, VIII).

el principio religioso cristiano o católico, para que, emancipada, la sociedad ande". El propósito de Ramírez era escandalizar para conmover y despertar a los pueblos dormidos, nos dice Sierra y lo llama iconoclasta sin reproche y sin miedo (Sierra, 1989, VIII, pp. 128-130).

Uno de los grandes filósofos liberales mexicanos del siglo XX, Antonio Caso, considera a Ignacio Ramírez, junto con Gabino Barreda y Justo Sierra "los directores de la ideología nacional durante el siglo XIX". Ignacio Ramírez, sostiene Caso, es la actuación palpitante de un ideal mexicano de rebeldía moral; la rebeldía contra la forma de colonialismo, el rencor hacia España y la Iglesia católica; el amor al indio y al pueblo:

> para clausurar la sociedad española buscaba Ignacio Ramírez sustituir la religión católica con el paganismo ateo y la organización centralista y virreinal por el federalismo republicano... Poeta clásico impecable, jacobino, sincero y activo, ateo que veneraba a los frailes de la conquista, indio que detesta a España, significa para México un instante definido de su vida social: la Reforma acaso el más glorioso de los capítulos de la historia patria (Caso, 1989, VIII, pp. 197-199).

El radicalismo ideológico de Ramírez escandalizaría en nuestros días a determinados sectores sociales, aun cuando estamos lejos de esa sociedad decimonónica permeada por la cosmovisión religiosa del catolicismo con la cual se confrontaba cotidianamente El Nigromante. El carácter laico del Estado, por ejemplo, si bien a nivel simbólico y discursivo, se vio potencialmente amenazado en el régimen del presidente Vicente Fox, por lo que los textos de Ignacio Ramírez siempre constituyen un recordatorio útil y ameno.

A principios del siglo XXI se encuentra en debate la importancia y el significado del liberalismo o de los liberalismos, en la configuración, desarrollo histórico y definición del sistema político mexicano. Sin embargo hay un aspecto central del liberalismo que constituye una herencia indiscutible de la generación de las reformas liberales del siglo XIX. El anticlericalismo y la implantación de un orden jurídico laico contribuyeron definitivamente a la conformación de una sociedad cada vez más secularizada y laica. La ideología del nacionalismo revolucionario si bien dejó a un lado premisas liberales fundamentales,

mantuvo como uno de sus ejes la defensa de la laicidad (incluso a través de prácticas políticas autoritarias y antiliberales).

En la modernidad que ha transformado al Estado, a la Iglesia católica y a la sociedad, todavía hay un importante tramo por recorrer en cuanto a libertades y tolerancia. En este punto el discurso de Ramírez tuvo una dimensión de intolerancia frente a valores tradicionales y religiosos que definían a gran parte de la sociedad de su tiempo, y se justifica en su contexto histórico. Hoy en día una sociedad pluricultural exige respeto a las diferencias en un marco de laicidad jurídica.

Bibliografía

Altamirano, Manuel, 1934, *Ignacio Ramírez,* México, Ediciones Acción.

Bada, Joan, 2002, *Clericalismo y anticlericalismo,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Blancarte, Roberto, 2000, "Presentación" y "Retos y perspectivas de la laicidad mexicana", en R. Blancarte (comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, Secretaría de Gobernación-El Colegio de México.

Botti, Alfonso y Nieves Montesinos, 1997, "Anticlericalismo y laicidad en la posguerra, la transición y la democracia (1939-1995)", en E. La Parra López y M. Suárez Cortina (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo,* Madrid, Biblioteca Nueva.

Caso, Antonio, 1989, "Ignacio Ramirez", en *Ignacio Ramírez, El Nigromante. Obras completas. Páginas sobre Ignacio Ramírez*, David Maciel y Boris Rosen (eds.), vol. viii, México, Centro de Investigación Jorge L. Tamayo.

De la Cueva, 1997, "Movilización política e identidad anticlerical", en Rafael Cruz (ed.), *El anticlericalismo*, Madrid, Marcial Pons.

Guerra, Francois Xavier, 1988, *El antiguo régimen y la revolución,* México, Fondo de Cultura Económica.

Hale, Charles, 1991, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo xix,* México Vuelta.

Hernández Prado, José, 2005, "Estudio introductorio", en *José Ma. Vigil. Textos filosóficos,* México, uam.

Johnson, Paul, 2004, *Historia del cristianismo,* Barcelona, Javier Bergara.

López Portillo y Rojas, José, 1989, "Ignacio Ramírez", en *Ignacio Ramírez, El Nigromante. Obras completas,* vol. viii.

MACIEL, David R., 1984, “Ignacio Ramírez: ideólogo del liberalismo social en México”, en *Ignacio Ramírez, El Nigromante, Obras completas,* vol. VIII, *op. cit.*
MARTÍNEZ, José Luis, 1988, “La poesía y los estudios literarios de Ignacio Ramírez”, en *Ignacio Ramírez, El Nigromante. Obras Completas*, *Poesía,* vol. IV, México, Centro de Investigación Jorge L. Tamayo.
MONSIVÁIS, Carlos, 1985, “La expresión radical de Ignacio Ramírez”, en *Ignacio Ramírez, El Nigromante. Obras completas. Discursos. Cartas. Documentos. Estudios*, México, Centro de Investigación Jorge L. Tamayo.
PRIETO, Guillermo, 1964, *Memorias de mis tiempos,* México, Patria.
RAMÍREZ, Ignacio, El Nigromante, 1984a, “El clero. Primera contestación a la Sociedad Mercantil”, en *Obras completas. Escritos periodísticos 1,* vol. I. (Publicado en *El Correo de México*, 27 de septiembre de 1867, p. 1).
________, 1984b, “El papa es dictador. Contestación segunda a la Sociedad Mercantil”, en *Obras completas*. *Escritos periodísticos 1*, vol. I. (Publicado en *El Correo de México,* 14 de octubre de 1867, p. 3).
________, 1984c, “Un pueblo de máquinas”, en *Obras completas*. *Escritos periodísticos 1*, vol. I. (Publicado en *Don Simplicio,* t. II, segunda época, núm. 9, 28 de enero de 1846, p. 2).
________, 1984d, *“El divorcio”*, en *Obras completas*. *Escritos periodísticos 1*, vol. I (Publicado en *El Correo de México,* 13 de diciembre de 1867, p. 1).
________, 1984e, “Diversiones públicas. Cartas del Diablo al Nigromante”, en *Obras completas*. *Escritos periodísticos 1*, vol. I (Publicado en *Don Simplicio*, t. II, segunda época, núm. 20, 7 de marzo de 1846, p. 2.
________, 1984f, “Los cuatrocientos mil soberanos”, en *Obras completas*. *Escritos periodísticos 1*, vol. I (Publicado en *Don Simplicio,* t. II, segunda época, núm. 22, 14 de marzo de 1846, p. 3).
________, 1984g, “Carta del Diablo al Nigromante”, en *Obras completas. Escritos periodísticos 1*, vol. I (Publicado en *Don Simplicio*, t. II, segunda época, núm. 27, 1 de abril de 1846, p. 2).
________, 1984i, “Una carta de Ignacio Ramírez. La enseñanza religiosa”, en *Obras completas. Escritos periodísticos 2*, vol. II (Publicado en *El Federalista*, 20 de marzo de 1871, p. 1).
________, 1984j, “Cómo baja el Espíritu Santo según *La Voz de México”,* en *Obras completas. Escritos periodísticos 2*, vol. II (Publicado en *El Mensajero,* 11 de julio de 1871, p. 1).
________, 1984k, “He ahí la cuestión”, en *Obras completas. Escritos periodísticos 2*, vol. II (Publicado en Boletín, *El Mensajero*, 8 de junio de 1871).

———, 1984l, "Boletín. La verdad y el lenguaje", en *Obras completas. Escritos periodísticos 2*, vol. II (Publicado en *El Mensajero*, 25 de julio de 1871).

———, 1984m, "¿Cómo se hace al pueblo soberano? ¿Cómo se hacen los incrédulos?", en *Obras completas. Escritos periodísticos 2*, vol. II (Publicado en *El Mensajero,* 1 de agosto de 1871, p. 1).

———, 1984n, "Boletín. Cómo se hacen los presidentes, los monarcas y los santos padres", en *Obras completas. Escritos periodísticos 2*, vol. II (Publicado en *El Mensajero*, 18 de julio de 1871, p. 1).

———, 1984o, "Boletín.Un nuevo aspecto de la cuestión. Artículo V", en *Obras completas. Escritos periodísticos 2*, vol. II. (Publicado en *El Mensajero*, 15 de agosto de 1871, p. 1).

———, 1984p, "La independencia entre las autoridades mundana y religiosa. Artículo VIII", en *El Mensajero*, 24 de agosto de 1871, p. 1).

———, 1984q, "El apóstol Santo Tomás en América. Artículo III", en *Obras completas. Escritos periodísticos 2*, vol. II (Publicado en *El Semanario Ilustrado,* 17 de julio de 1868, t. I, p. 185).

———, 1984r, "La desespañolización", en *Obras completas. Escritos periodísticos 2*, vol. II (Publicado en *El Semanario Ilustrado,* 2 de octubre de 1868, t. p. 360).

———, 1984s, "El tiempo. Las propiedades están distribuidas con mucha desigualdad", publicado en *Don Simplicio,* t. II, segunda época, núm. 10, 31 de enero 1847).

———, 1985a, "Discurso cívico", pronunciado el 27 de septiembre de 1856, en *Obras completas*. *Discursos. Cartas. Documentos. Estudios*, vol. III, México, Centro de Investigación Jorge L. Tamayo.

———, 1985b, "Espiritismo y materialismo" Discurso pronunciado en el Liceo Hidalgo en 1875, en *Obras completas, Discursos. Cartas. Documentos. Estudios*, vol. III, México, Centro de Investigación Jorge L. Tamayo.

Remond, Renee, 1976, *L'anticlericalisme en France. De 1815 a nos jours*, París, Editions Complexe.

Ripalda, Jerónimo, *Catecismo de la Iglesia católica*.

Sierra, Justo, 1989, "Ignacio Ramírez, el iconoclasta", en *Ignacio Ramírez, El Nigromante. Obras completas*. vol. VIII, *Páginas sobre Ignacio Ramírez*.

Vernette, Jean, 1998, *L'Athéisme,* París, Presses Universitaires de France.

*Elio Masferrer Kan**

Los totonacos y sus relaciones con el clero católico (siglo XIX)

El presente trabajo aporta una mejor comprensión de los procesos sociorreligiosos del siglo XIX. Elaborado desde una perspectiva de larga y larguísima duración (Braudel, 1980), trata de comprender la construcción de un clima de desconfianza y conflicto de totonacos con sacerdotes católicos y *gente de razón* (mestizos y criollos), entre quienes predominan en muchos casos masones y liberales. La investigación muestra que ambos sectores, protagonistas de históricos conflictos desde los inicios de la independencia y que incluso se prolongan hasta nuestros días, son en muchos casos conflictos urbanos y de la población mestiza. Los indígenas, en este caso los totonacos, están alejados de ambos, les temen y tratan de construir opciones propias, ante la alianza de clericales y liberales, quienes dejan de lado sus discrepancias para realizar verdaderos actos de genocidio y etnocidio contra la población indígena. Podemos entonces comprender que los indígenas son creyentes, católicos, apostólicos totonacos, mas no romanos, católicos a su manera y tienen razones fundadas para desconfiar de un clero que es insaciable, a la vez que luchan contra los despojos de tierras que desarrollan los liberales y masones.

Una de las preguntas habituales entre los especialistas está referida a la participación diferenciada de los católicos en la guerra cristera y las respuestas a las Leyes de la Reforma proclamadas en el siglo XIX. Nuestra hipótesis de trabajo es que los totonacos, quienes tienen su hábitat tradi-

*ENAH-INAH.

cional entre Puebla y Veracruz, desarrollaron relaciones muy conflictivas con el clero católico que era mayoritariamente peninsular o criollo y se sentía totalmente ajeno a la dinámica interna del mismo, teniendo hasta ahora prácticamente vetado el ingreso al sacerdocio. Es interesante recordar que los primeros aliados de Cortés fueron los totonacos, quienes le apoyaron al principio de su aventura (Díaz del Castillo, 1980, p. 77). Será interesante considerar qué pasó con estos aliados.

Al respecto, no debemos olvidar la ceremonia de destrucción de los ídolos en Zempoala,[1] con la cual Cortés inicia su apoyo al trabajo evangelizador de los misioneros franciscanos. Las tierras totonacas tuvieron la fortuna de no tener oro ni plata en sus terrenos, situación que los alejó de la codicia de los conquistadores y pudieron reconstruir lentamente su población. En 1775, cuando el padre Domínguez (1752) redactó un confesionario en lengua indígena consultó con todos los párrocos de la región totonaca, que ascendían a 16. La necesidad de redactar un confesionario en lengua indígena es un buen indicio del desconocimiento de la lengua local de los sacerdotes, todos ellos diocesanos, herederos de la "secularización de las parroquias" del siglo XVII, desarrollada por el obispo y virrey Palafox y Mendoza (Piho, 1982). Estos 16 párrocos debían atender más de 300 comunidades que albergaban a alrededor de 100,000 indígenas.

La ruptura del pacto colonial y la consolidación del orden liberal

La primera mitad del siglo XIX nos muestra una serie de rebeliones totonacas que sería señalado con asombro por Kelly y Palerm (1950), quienes destacaron el contraste con los siglos anteriores. Consideramos que las condiciones adversas para desarrollar haciendas y la falta de recursos mineros, así como la poca peligrosidad militar de los to-

[1]"Que no era con su consentimiento; que los derrocásemos o hiciésemos lo que quisiéramos… Y cuando así los vieron hecho pedazos, los caciques y *papas* que con ellos estaban lloraban y taparon sus ojos, y en lengua totonaque les decían que los perdonasen" (Díaz del Castillo, 1980, p. 88).

tonacos permitieron durante la colonia que no sufrieran mayores presiones en la parte del territorio que aún conservan, particularmente en la sierra de Puebla. Sin embargo, esta aparente tranquilidad se rompió comenzando el siglo XIX.

Hacia finales de 1808 se desarrollaron fuertes conflictos en la región de Misantla, como resultado de los abusos de los mestizos, quienes exigían cantidades exorbitantes de alimento para sus animales, a la vez que éstos destruían los linderos y milpas de los indígenas, iniciándose así violentos incidentes. Esta situación facilitó la alianza de los misantecos con la junta independiente organizada en Naolingo (Ramírez Lavoignet, 1959, pp. 222-223). La lucha junto a los insurgentes se mantuvo hasta que en 1817 la población fue destruida y sus habitantes huyeron a los montes junto con Guadalupe Victoria (*ibid*., pp. 227-228). Para la misma época, más hacia el norte de Veracruz, el caudillo Serafín Olarte se alzaba en armas y controlaba un extenso territorio entre Coxquihui y Papantla, bajo las órdenes de Osorio y luego de Rayón, que operaban la Boca Sierra de la Sierra Norte de Puebla. A finales de 1820 el movimiento estaba derrotado y Olarte fue decapitado por los realistas (Salas García, 1979, p. 72). Cabe destacar que la guerra de independencia no afectó mayormente a la población totonaca de la sierra poblana y que la mayor parte de las operaciones militares se desarrollaron en la denominada Boca Sierra (Zacatlán, Tetela de Ocampo, Chignahuapan, Zacapoaxtla, Tezuitián) (Carrión, 1970).

En 1836 los totonacos participaron en un violento alzamiento que tuvo distintas interpretaciones. Con motivo de la prohibición, por parte del obispo de Puebla, de celebrar la semana santa a la usanza tradicional, se alzaron en armas acaudillados por Mariano Olarte, líder totonaco e hijo de Serafín Olarte. A estas motivaciones religiosas que tenían un profundo sentido étnico se le agregaban un conjunto de reivindicaciones de carácter económico, social y político. Dicho movimiento ha sido analizado por distintos autores (Flores, 1938; Reina, 1980; Masferrer, 1983). La rebelión duró hasta 1838 y culminó con la muerte de Olarte y sus principales lugartenientes. Olarte estaba aliado con el sector federal y trató de encauzar el movimiento en esta tendencia. El mismo se extendió en todo el territorio totonaco (es

notoria la reivindicación indígena de celebrar semana santa, siguiendo su costumbre tradicional), lo cual tiene un profundo sentido en la cosmovisión del grupo étnico, que contrasta con el control que tratan de ejercer sobre los sacerdotes católicos en el Plan de Papantla.

El movimiento de Mariano Olarte (1836-1838)

En noviembre de 1836 Olarte se alzó en armas y ocupó Papantla. Rápidamente el gobierno recurrió a la mediación del cura de Papantla y del alcalde de Tezuitlán, Francisco de Ávila, comerciante de mucha influencia en la sierra de Puebla. El jefe insurrecto respondió a esta mediación con una serie de proposiciones tomadas en junta de guerra el 6 de diciembre de 1836. Las propuestas estaban centradas en problemas de carácter campesino y no representaban un cuestionamiento al gobierno: pidieron un indulto general, el otorgamiento a Olarte del título de padre de los indios y castigo a los autores del contrabando, que se pusiera coto a la destrucción de las sementeras por las autoridades municipales designadas en comicios limpios, sin que se repitan los abusos cometidos en 1834 y 1835, expulsión de ciertas personas, que el supremo gobierno interponga sus respetos para que el obispo de Puebla autorice nuevamente las procesiones de semana santa, que los españoles residentes en Papantla se abstengan de participar en los problemas locales y que se les permita retener sus propias armas devolviendo las pertenecientes al gobierno (proposiciones de Olarte al gobierno general, tomadas en junta de Guerra el 6 de diciembre de 1836, Flores, 1938, p. 75; Reina, 1980, p. 336). Estos puntos fueron en su mayoría aceptados por el ministro de Guerra, quien por oficio del 18 de diciembre ordenó al comandante general de Puebla, general José Antonio Mozo una solución pacífica. Asimismo envió instrucciones al gobierno de Veracruz para resolver el problema del contrabando e inició gestiones ante el obispo de Puebla para resolver el problema de las procesiones.

El único elemento que tiene mayor alcance, y en el cual coinciden los distintos autores para señalarlo como el detonante del conflicto, es la prohibición de celebrar la semana santa. Corresponde interrogarnos

sobre el significado de este ceremonial en la tradición cultural de los totonacos, y decimos totonacos porque si observamos detenidamente la extensión espacial del movimiento (*ibid*., p. 332) vemos que éste coincide prácticamente con los del Totonacapan definidos por Kelly y Palerm (1950).

En nuestro análisis no vamos a destacar los innumerables abusos y atropellos de carácter económico o social sufridos por los totonacos, tanto fuera como dentro de Papantla (estos últimos muy bien descritos por Flores y Reina). Los autores, aun así, coinciden en aceptar que la prohibición de las procesiones fue el detonador del alzamiento. Esta prohibición ya la habían planteado los obispos Fuero y Campillo debido a los "excesos licenciosos" que tenían lugar durante la misma. Las relaciones entre la prohibición de las procesiones y el alzamiento fueron, sin embargo, descartadas por el obispo de Puebla, quien al ser requerido por el gobierno para levantar la prohibición responde que:

> …no puede ocultarse a sus superiores luces lo muy extraño que es la conexión verdadera, caprichosa y estravagante que se requiere haya entre los fines políticos de una sublevación y las procesiones de la Semana Santa u hora en que hayan de hacerse...
>
> Pero prescindiendo de eso, y mirando en sí mismo el objeto de la petición, debo decir a V.E., que las presiones que se hacen los Pueblos por la noche eran ocasión de muchísimos y muy graves desórdenes, desórdenes que el celo de los llmos. Sres. Obispos Fuera y Campillo, los respetables predecesores, se vio precisado a impedir quitándoles de raíz la ocasión, y que vueltos a renacer en el tiempo de mi gobierno me obligaron a renovar las prohibiciones que por sus Edictos hicieron los referidos prelados.
>
> La embriaguez a que en tales ocasiones recurren ciertas gentes, como arbitrio oportuno para soportar el desabrigo y la destemplada temperatura de la noche, *y la libre y confusa reunión de lo dos sexos, siempre peligrosa en las tinieblas; pero mucho más con el preparativo de la bebida, son abusos que aún por sí solo y sin la deformidad que les pudieran dar otras circunstancias* [cursivas nuestras] no debe tolerarlo ninguna autoridad; más aun cuando acompañados de las muy notables de verificarse en los días que la Religión tiene por más sagrados, y con motivos de un acto y con piadosísima y de las más edificantes y patéticas, como son las proce-

siones, en las cuales se sensibilizan y honran públicamente los Misterios de la Redención; y cuando para colmo de la profanación muchas gentes del concurso después de *pasadas de la noche en libertades, vienen del regreso de la procesión a guarecerse a la Iglesia para entregarse allí, o bíen, al sopor de la embriaguez si ha sido excesiva, o bien, si no lo fue tanto, otros más torpes pasatiempos*, y esto a la presencia del adorable Sacramento, en la noche sacrantísíma del jueves santo, destinada al recuerdo de su institución; no pueden en lo absoluto mirarse con indiferencia, ni mucho menos tolerarse por un obispo, principalmente cuando su celo se ve excitado por las quejas de los párrocos.

Tales han sido los poderosos motivos que, representados de nuevo por algunos Curas, dieron lugar a que yo dictase aquella providencia general, *o más bien a que renovase las que desde tiempo anterior se tenían dictadas* como del todo necesarias.

Estos, ruego a V.E., se sirva exponerlos al Exmo. Sor. Presidente para que en vista de ellos, su religiosidad y delicada conciencia, juzgue si convendrá prestarse a la referida solicitud, que sobre ser, en un concepto, ridícula y pueril, el acceder a ella seria origen de muchas y gravísimas ofensas contra Dios no sólo en Papantla, *sino en toda la Diócesis*, pues este ejemplar desvirtuaría la prohibición de un Edicto *y renacerían unos excesos que tanto ultrajan la santidad y pureza de ntra. Religión* y ocasionarían muchos más pecados que en las épocas de mis dignos antecesores, en que la corrupción de costumbres no era tanta ni tan libre como en la desgraciada que vivimos (oficio del obispo de Puebla, en Flores, 1938, p. 86).

Es notorio que el obispo está describiendo rituales de fertilidad que según explica vienen de hace mucho tiempo y habían sido posible erradicar y que al tenor de una información recogida por Garma (comunicación personal) persistieron hasta tiempos muy recientes: “no se imagina usted las cochinadas que hacían antes y frente a los niños”, le aseguró un incrédulo maestro de primaria. Teniendo estos elementos a la mano, por supuesto, discrepamos con su señoría ilustrísima.

Nuestro análisis no descarta la importancia de las proposiciones de Olarte al gobierno general, ni de Plan de Papantla en la historia política de México, pero como antropólogos interesados en un grupo étnico específico nuestra pregunta está dirigida a explicarnos cómo el conflicto

fue comprendido por los indígenas, en su gran mayoría monolingües en su lengua materna, y, en el caso de los escasos bilingües, quien tuviera comprensión de la situación nacional. Surge el interrogante de cuál era el conocimiento que tenía esta minoría indígena de la coyuntura política nacional para comprender los dos programas presentados y definir una movilización de tal envergadura. Es interesante conocer la preocupación del liderazgo indígena por controlar los excesos económicos de los sacerdotes:

Plan de Papantla

> Artículo 21. Quedan abolidas las obvenciones parroquiales como son bautismos, entierros, casamientos y misas de precepto, todo lo que se dará sin estipendio alguno; y sólo se pagarán las misas de cofradías que hayan fondos destinados al efecto, así como las que quieran mandar decir por devoción, o los bautismos, entierros y casamientos que se quieran hacer pomposamente, pero el párroco estando en el pueblo donde ocurra el mismo deberá ocurrir a él y sólo por una enfermedad o cosa semejante será disimulado.
> Artículo 22. Se pagarán muy escrupulosamente los diezmos y primicias, siendo recaudados por los señores curas con intervención de los jueces de los pueblos. Se presentarán listas al público manifestando en ellas lo que cada uno pagó para satisfacción de los interesados: las cantidades que resulten serán rendidas a los obispos y los recibos serán firmados por los señores obispos y gobernadores de los estados. De cada masa se pagarán los sueldos de los señores curas: habrá curatos de tres clases: la 1a. disfrutará doscientos pesos, la segunda ciento cincuenta y la tercera cien pesos mensuales. Tendrán vicarios dotados a proporción de los señores curas. Procurarán los señores obispos que cumplan los señores curas y que los curatos tengan sus ministros correspondientes y que no se carezca de ellos. A los señores obispos dotará el supremo gobierno a proporción de su dignidad, así como a los demás empleados que fueren en sus palacios episcopales, y todos estos sueldos saldrán de los diezmos.
> Artículo 23. Cesarán las funciones de los señores canónigos y en su lugar para que las catedrales no carezcan del culto necesario, los conventos religiosos cada mes se turnarán asistiendo a todas las ceremonias de los

> canónigos, y a cada sacerdote de los que administran se pagará un peso diario. La cantidad que resulte será entregada a sus prelados para que la distribuyan según las constituciones de cada religión.
> Artículo 24. El tesoro de la masa de diezmos será al cuidado de los obispos y éstos serán los que correrán con las pagas de los Menores curas y demás empleados dando cuenta al gobierno de la existencia siempre y cuando el gobierno le exija, necesitando autorización de acuerdo con el gobierno para la inversión de los dineros que se destinen al culto divino, así en las iglesias de las ciudades, como en las de los pueblos de los obispados que tengan alguna necesidad.
> Plan de Papantla, 20 de diciembre de 1836 (en Reina, 1980, p. 339).

Nosotros creemos que la prohibición de celebrar el ceremonial se transformó en el factor desencadenante de la revolución desde el ángulo de la cosmovisión de la etnia totonaca. Consideramos que este movimiento social reconoce una doble lectura: desde el ángulo de la sociedad nacional se inscribe en el enfrentamiento de las luchas entre centralistas y federalistas, desde la perspectiva étnica en el marco de una agresión global a su cultura, en el contexto de relaciones interétnicas de dominación social, política y económica. Es importante destacar la preocupación de los indígenas por frenar los abusos y cobros excesivos de los sacerdotes.

Después del movimiento de Olarte

Años después, en 1845, los totonacos y nahuas de la Huasteca veracruzana comenzaron un movimiento de reivindicación de tierras entraron en contacto con Luciano Velázquez, coronel retirado residente en México, para que gestionara legalmente sus reivindicaciones. El movimiento se expandió por toda la Huasteca veracruzana y los hacendados lograron el encarcelamiento de Velázquez en 1846; simultáneamente se alzaron los indígenas dirigidos por un líder local, Santiago Esteves, quien libró varios enfrentamientos. La agitación llegó hasta Puebla. Al año siguiente comenzaron las movilizaciones y a principios de 1848 los totonacos se alzaron, en Papantla, bajo la dirección de Juan Nepo-

muceno Llorente, teniente coronel y subprefecto del partido de Chicontepec, quien, junto con Manuel Herrera, vecino del lugar, redactó el Plan de Amatlán donde se plantea eliminar los impuestos a la tierra, recuperar las tierras de las haciendas, elegir sus propias autoridades y eliminar las contribuciones civiles y religiosas. Es importante destacar el marcado anticlericalismo del Plan:

> 4o. Siendo los curas de los pueblos indígenas el verdadero azote de esta desgraciada clase, se prohíbe el pago de toda costumbre u obvención de las que hasta hoy se están cobrando; considerándose a éstos en lo sucesivo como empleados públicos, cuyas dietas porten arreglo especial, serán pagados a juicio de la autoridad (ADN, exp. XI/ 481.312772, citado en Reina, 1980, p. 352). El movimiento se desarrolló en plena ocupación norteamericana y luego se expandió a Tantoyuca, donde se elaboró un segundo plan, hasta que fue finalmente derrotado (*ibid*., pp. 341-348).

Hacia la misma época se desarrolló en Misantla un movimiento de otras características; la población se organizó y pudo repeler a las tropas norteamericanas. El gobierno veracruzano intentó involucrar a estas milicias en otros territorios, lo cual fue rotundamente rechazado, culminando el movimiento con una insurrección que fue violentamente reprimida por el gobernador Juan Soto, con fuertes bajas entre los totonacos (Ramírez Lavoignet, 1959, p. 235). En 1853 hubo nuevas movilizaciones en Misantla, esta vez contra la "ley de sorteo", destinada a reclutar hombres para engrosar el ejército mediante una rifa. Los totonacos rescataron a los que estaban en la cárcel esperando el traslado, matando a varias autoridades civiles. Según el gobernador de Veracruz, el movimiento era grave y se debía a que:

> por la naturaleza del territorio que tanto se presta a la defensa para el indio acostumbrado a la guerra de montaña, como por la natural disposición que los vecinos del mismo partido tienen para el arte de la guerra y la tenacidad característica de los indígenas en llevar a cabo sus determinaciones, *mayormente si han sido éstas motivadas por el odio de raza*, que podría ponerse en juego por los trastornadores de la tranquilidad y lanzarlos a la lucha contra el orden de cosas existente (ADN, exp. XL/481.313470, citado en Reina, 1980, p. 354; las cursivas son nuestras).

Cabe señalar que los totonacos se reunieron en la casa del mayordomo de la Cofradía de la Virgen para elegir a sus comisionados. Finalmente pudo negociarse y los indígenas consiguieron sus objetivos.

Para la misma época hubo importantes movilizaciones en la zona de Zacapoaxtla y Tiatlauqui. En 1856 el cura de Zacapoaxtla, Francisco Ortega y García, encabezó un movimiento contra el Plan de Ayutla que según Carrión (1970, p. 323), estaba combinado con un motín reaccionario en la ciudad de Puebla. Esta explicación es compartida por otro historiador poblano (Cordero y Torres, 1966); el movimiento no pudo ser controlado por las autoridades religiosas y continuó durante otro año en abierto enfrentamiento a las instituciones. Características semejantes tuvo el movimiento de Tlatlauquitepec (Reina, 1980, p. 247).

Los movimientos sociales en el Totonacapan veracruzano después de la reforma

En 1865 los mestizos de Misantla realizaron distintas maniobras contra los totonacos para imponerles autoridades que realizaban distintos abusos contra los mismos. El 29 de agosto de 1865 estalló un verdadero motín en el cual fue exterminada la mayoría de las familias mestizas, excepto los niños menores de cinco años. Los conflictos raciales existentes en Misantla que ya fueron descritos anteriormente hicieron explosión.

> La matanza se desarrolló en medio de repiques y después de la escena fueron tendidos los cadáveres en la calle mientras la música de viento tocaba dianas frente a los restos. Pusieron guardias en las bocacalles y al tercer día celebraron el triunfo con un festín. Cogieron ganado, se repartieron sus raciones y en la calle de Alatriste efectuaron la comida de júbilo. Catearon las casas de los mestizos y mataron a cuanta gente de razón hallaron respetando a los niños menores de cinco años...
> Alatorre recibió instrucciones del gobernador del Estado de no dejar en Misantla ni la semilla de los indios totonacos. Los nativos huyeron a la sierra y fueron perseguidos aún en lo más recóndito de los montes. Tomó la parroquia como cuartel y... ahorcó a los culpables que pudo aprisionar.

> Los barrios de San Simón y Nacaquínea fueron reducidos a cenizas. Se cuenta que muchas familias aborígenes que no huyeron, no quisieron abandonar sus chozas subiéndose a los caballetes para morir allí en medio de las llamas (Ramírez Lavoignet, 1959, pp. 248-249).

En 1885 Antonio Díaz Monfort se alzó en armas en Arroyo del Potrero, perteneciente al municipio de Martinez de la Torre, extendiéndose la rebelión a Papantla y Jalacingo. Díaz Monfort era un especialista religioso tradicional, a quien llamaban Médico Santo o Santo Tuerto por su capacidad para curar mediante procedimientos vulgarmente llamados de brujería (*ibid.*, p. 257). La proclama se orienta contra los sacerdotes, el régimen de Porfirio Díaz, la prohibición de culto público, los bajos precios de la vainilla, el registro civil, los impuestos y la privatización de las tierras comunales. El título de su proclama fue Religión y Fueros (*Periódico Oficial*, Jalapa, 15 de mayo de 1886). En la lectura de su proclama queda claro que es un movimiento anticlerical y antimasón y la defensa de las fiestas religosas está referida a la defensa de la cultura totonaca. La rebelión fue derrotada y su líder muerto cerca de la congregación de Laguna de Farfán (Velasco Toro, 1979).

El problema de la tierra no se resolvió y continuaron las movilizaciones en 1889, 1892 y 1896. La represión fue muy fuerte y estuvo a cargo de los rurales y tropas de línea que cometieron todo tipo de abusos y crímenes contra la población totonaca (Salas García, 1979, pp. 200-204; Velasco Toro, 1979).

La importancia de la lucha antiintervencionista en la consolidación de los grupos de poder liberales en la región

La participación de los indígenas de la sierra de la batalla del 5 de Mayo es ampliamente conocida, por la información recogida de distintos autores. La fuerza militar de la sierra estaba compuesta por nahuas y totonacos de distintas partes de la región, que venían de librar fuertes enfrentamientos por controlar la Boca Sierra y algunos puntos claves del valle del río Zempoala. Fueron escasos los combates en el área totonaca serrana y entre los totonacos de la costa que operaba como una

retaguardia estratégica (Palau, 1980; Salas García, 1979, p. 178). En esta lucha se distinguieron Juan N. Méndez, Juan Crisóstomo Bonilla y Juan Francisco Lucas, este último de origen nahua, quien estableció luego una larga y fuerte jefatura político-militar en toda la sierra durante el porfiriato (Ferrer Gamboa, 1967).

A pesar de la derrota del 5 de Mayo y la participación indígena en la misma, los franceses y sus aliados no cejaron en conseguir el apoyo de esta población. En 1863 el general Gutiérrez fue empleado por los franceses para alzar a los indígenas de Chiconcuautla contra los recaudadores de impuestos y hubo algunos enfrentamientos; previendo esta situación, el gobernador de Puebla propuso al presidente de la república exceptuarlos de dichos pagos, lo cual fue concedido y de esta manera se neutralizó la influencia francesa entre los indígenas de la zona de Huauchinango, según Reina (1980, p. 253*)*. Esta fue una de las pocas veces en que los indígenas lograron sus objetivos.

La consolidación del proyecto liberal en la sierra

El acceso a los archivos municipales de Puebla y en particular el archivo de Tetela de Ocampo han sido claves para comprender los alcances del proyecto liberal en la sierra, operación que tuvo el liderazgo de Juan N. Méndez, Juan Crisóstomo Bonilla y Juan Francisco Lucas (los Tres Juanes de la Sierra Norte de Puebla) y que consistió en la implantación de un proyecto económico, social, político y religioso. Cabe destacar que Méndez fue gobernador de Puebla y tenía a su cargo el apoyo político a nivel nacional. Bonilla fue senador y presidente provisional de México, además de gobernador; insertó su estrategia en los niveles estatales. Lucas era el hombre que controlaba la Sierra Norte de Puebla, desempeñándose como jefe político militar de la sierra.

La masonería tuvo presencia en la sierra desde la independencia y consolidó el control de la misma después de la batalla del 5 de Mayo, donde los oficiales liberales, en su mayor parte indígenas, tuvieron un papel destacado. Mientras que Zacapoaxtla estaba vinculada con los conservadores, Xochiapulco, Tetela y otros centros de la Boca Sierra

y las áreas indígenas sobre las cuales influían, se involucraban en la resistencia antifrancesa. Terminada la intervención, los Tres Juanes pudieron desarrollar su proyecto.

El mismo consistía en el desarrollo de nuevos cultivos agrocomerciales, como café y caña de azúcar, la creación de vías de comunicación eficientes y que permitieran el ingreso de recuas de mulas, que facilitaran la llegada de arrieros y su vinculación con las líneas ferroviarias que llevaban mercancías al puerto de Veracruz y al centro de México.

En lo político, el jefe político militar de Tetela de Ocampo cuidaba que sus oficiales fueran los jefes locales, controlando de esa manera cualquier disidencia. Los Juanes debilitaron en forma sistemática el control de la Iglesia católica y aplicaron con rigor las restricciones de la reforma, expropiaron los bienes de la Iglesia y prohibieron cualquier expresión de culto público. Facilitaron el establecimiento de escuelas protestantes y en muchos casos los maestros, egresados de Instituto Normal (metodista) de Puebla, eran conversos a esta religión y hacían un discreto proselitismo, respaldados por la masonería. Bonilla y Méndez son señalados por Bastian (1991, p. 104) como activos simpatizantes del protestantismo y miembros de la masonería. Simultáneamente impulsaron un ambicioso programa educativo bilingüe de tipo lancasteriano, con maestros en todos los pueblos, lo cual a su vez fortalecía el control político (Idalia Coronel y Miguel García, proyecto de tesis).

Los Juanes son recordados por la población nahua y mestiza de la sierra como una suerte de héroes civilizadores, caciques benefactores, paternalistas y autoritarios que llevaron el progreso a la región, imponiendo una férrea disciplina y eliminando cualquier disidencia. Por el contrario, para los totonacos los Juanes son vistos como abusivos y explotadores. Muchas de las familias mestizas que actualmente controlan muchos pueblos de la sierra son descendientes de los oficiales o de los maestros que enviaran los Juanes para controlar la población (Rimada Oviedo, 1998).

En el marco de este proyecto los Juanes impulsaron la instalación de italianos y libaneses, que más adelante establecerán alianzas con los arrieros, grupos de comerciantes que vienen del norte y que inician

la instalación de mercados en las localidades principales de la sierra, como lo describiera Carlos Bravo (1986a, b y c).

La escisión del Totonacapan

La derrota de la rebelión de Olarte fue un parteaguas entre los totonacos de la costa veracruzana y la sierra poblana. Para esa misma época se separó el Totonacapan veracruzano y este estado, que antes estaba dividido en dos partes para dar una salida al mar a Puebla, consolidó su continuidad territorial. En el Congreso Constituyente de 1824 se aprobó que el distrito de Tuxpan pasara a Veracruz, pero será hasta 1853 en que esto se concretó (Commons de la Rosa, 1971, p. 27). Esta separación política implicó la implantación de dos proyectos políticos, sociales, culturales y económicos diferentes, para lograr un mejor control por parte de los liberales sobre la población indígena. Lo más notorio podemos verlo en torno a la propiedad de la tierra, donde Veracruz es de alguna manera el laboratorio de la reforma, mientras que en la sierra de Puebla la mayoría de la privatización de las tierras comunales se realizará hacia 1870-1885. Nuestra hipótesis de trabajo es que en la primera mitad del siglo XIX se inició la definición de la Sierra Norte de Puebla como espacio regional. Lo cual es de algún modo ratificado por el trabajo de Emilia Velázquez Hernández (1995).

Como pudimos observar, la relativa tranquilidad de la población totonaca en el periodo colonial era resultado de una forma particular de relación social, política y económica con el aparato colonial que estaba basada en una escasa intromisión de los españoles en la vida totonaca. En los siglos XVIII y XIX la expansión de la sociedad global (colonial, nacional y mestiza) sobre este grupo étnico adquirió niveles más altos y mucho más agresivos, tendientes a modificar las relaciones entre ambos y a readaptar la estructura de la sociedad totonaca a la expansión y necesidades de la sociedad nacional.

La estrategia consistió en la privatización de las tierras comunales que los totonacos habían logrado rescatar del despojo, así como el involucramiento de este grupo étnico en los conflictos a escala nacional

e internacional, sin que estos pudieran apreciar los supuestos beneficios de su participación; una constante en los enfrentamientos fue el desconocimiento de las tradiciones culturales de los totonacos, con la intención de lograr un mejor control político-ideológico del grupo.

La respuesta de los totonacos no se hizo esperar. Dirigidos por sus autoridades tradicionales, líderes de prestigio y especialistas religiosos tradicionales, quienes siempre jugaron en la historia totonaca un rol político importante (Masferrer, 1984), y levantando programas que trataban de defender sus derechos sobre la tierra, enfrentaron a sus opresores (curas, comerciantes, hacendados, autoridades civiles y militares) con tácticas que se inician en la negociación legal y pacifica pero que no descartan la insurgencia como último recurso. En este contexto la población indígena desconfía tanto de los sacerdotes católicos como de los mestizos y criollos, los totonacos prefirieron mantener su cultura y fortalecer a los *katsini,* los especialistas religiosos tradicionales que fueron combatidos por el clero.

Bibliografía

Bastian, Jean-Pierre, 1991, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, fce-Colmex.

Braudel, Ferdinand, 1980, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza.

Bravo Marentes, Carlos, 1986a, "Hombres-mito y héroes civilizadores. Juan Francisco Lucas. El patriarca de la Sierra Norte de Puebla", ponencia presentada en el "ii Coloquio de Historia de las Religiones de Mesoamérica", México, unam.

_______, 1986b, *Relatos revolucionarios*, Huauchinango, dgcp dgcp, Unidad Regional Puebla (Serie Testimonios, 1).

_______, 1986c, *Arrieros somos… (El sistema de arriería en la Sierra Norte de Puebla)*, Huauchinango, dgcp, urp.

Carrión, Antonio, 1970, *Historia de la ciudad de Puebla de los Ángeles,* Puebla, José M. Cajica.

Carrión, Juan de, 1965, *Descripción del pueblo de Gueytalpan* (Zacatlán, Xuxupango, Matlatlan, Chila y Papantla), Xalapa, Universidad Veracruzana.

Commons de la Rosa, Áurea, 1971, *Geohistoria de las divisiones territoriales del estado de Puebla,* México, unam-Instituto de Geografía.

Cordero y Torres, Enrique, 1966, *Historia general compendiada del estado de Puebla*, Puebla, Bohemia Poblana.

________, 1972, *Diccionario biográfico de Puebla*, México, Centro de Estudios Históricos de Puebla.

Díaz del Castillo, Bernal, 1980, *Historia de la conquista de la Nueva España,* México, Porrúa.

Domínguez, Francisco, 1752, *Doctrina de la lengua de Naolingo (Confesionario Breve)*, en Joseph Zambrano Bonilla (ed.) *Arte de lengua totonaca,* Puebla, Imprenta de la Viuda de Miguel de Ortega.

Ferrer Gamboa, Jesús, 1967, *Los tres Juanes de la Sierra Norte de Puebla*, México, Secretaría de Educación Pública.

Flores D., Jorge, 1938, *La revolución de Olarte en Papantla (1836-1838)*, México, Imprenta Mundial.

Kelly, Isabel y Ángel Palerm, 1950, *The Tajin Totonac. Part 1*. Washington, Smithsonian Institution.

Masferrer Kan, Elio, 1982, Simbolismo y ritual en la semana santa en Santiago Nanacatlán", en *Religión popular, hegemonía y resistencia*, México, enah-inah.

________, 1986, "Las condiciones históricas de la etnicidad entre los totonacos", *América Indígena,* México, xlvi-4, iii, pp. 733-750.

________, 1984, "Los factores étnicos en la revolución totonaca de Olarte en Papantla", en *Cuicuilco*, México, enah-inah, 14-15, pp. 24-31.

________, 1986, "Religión y política en la Sierra Norte de Puebla", en *América Indígena*, México, xlvi-2.

Palau, Pedro A., 1980, *La batalla del 5 de Mayo*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla.

"Pareceres de los frailes franciscanos sobre repartimiento de indios" (1594), 1938, en *Boletín del Archivo General de la Nación*, México, t. ix, pp. 173-180.

Paso y Troncoso, Francisco del, 1905, *Papeles de la Nueva España*, 2a. serie, Madrid, Tipografía Sucesores de Rivadaneira, 6. vols.

Pérez de Arteaga, Diego, 1962, *Relación de Misantla*, revisión y notas de David Ramírez Lavoignet, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Piho, Virve, 1982, *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan,* México, inah-sep.

Ramírez Lavoignet, David, 1959, *Misantla,* prólogo de Leonardo Pasquel, México, Citlaltépetl.
Reina, Leticia, 1980, *Las rebeliones indígenas en México (1819-1906)*, México, Siglo XXI.
Rimada Oviedo, Antonio, 1988, *tesis de licenciatura en etnohistoria*, México, enah-inah.
Salas García, Luis, 1979, *Juu Papantlan. Apuntes para la historia de Papantla,* México, Industria Gráfica.
Velasco Toro, José, 1979, "indigenismo y rebelión Totonaca en Papantla, 1885-1896", en *América Indígena*, México, (xxxix)1, Instituto Indigenista Interamericano, pp. 81-105.
Velázquez Hernández, Emilia, 1995, *Cuando los arrieros perdieron el camino. La conformación regional del Totonacapan*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

*Maurizio Russo**

Entre racionalismo, nacionalismo, masonería, laicismo, positivismo, socialismo y anarquismo. Las mil almas del anticlericalismo italiano en la segunda mitad del siglo XIX

El término anticlericalismo sirve para indicar una fuerte reacción, en el ámbito político, a la presencia y a la iniciativa religiosa en la sociedad. No se trata de un cuerpo doctrinal alternativo al catolicismo, y nunca fue esa su razón principal. Está claramente relacionado con el problema, el nacimiento y el desarrollo del laicismo y la idea de construir una sociedad laica sin la presencia o la injerencia de la Iglesia, sobre todo en los ámbitos de la política, de la justicia y de la educación. Se trata, empero, de una tendencia cultural y política que comienza mucho antes del laicismo, antes de concretarse como posición ideológica fuerte, sin reivindicarse como anticlerical. Una posición idealizada que no quiere la influencia de la moral religiosa y de sus dogmas en la sociedad. El término se completa en su antinonimo especular clericalismo. Clericalismo y anticlericalismo han sido a lo largo de la historia motivo de violenta confrontación no sólo política sino también moral y social, con parejas tensiones en el seno de la conciencia individual.

En síntesis, el anticlericalismo se puede considerar como el conjunto de doctrinas, ideologías, corrientes de pensamientos (culturales, filosóficas y políticas) que manifiestan, de manera más o menos fuerte, una aversión para el clero, y sobre todo para sus injerencias en el campo político y social. Esta tendencia existe también en la antigüedad, manifestándose sobre todo bajo la forma de una crítica al poder y a los privilegios de la casta sacerdotal.

*Universidad Nacional de El Salvador. Quiero agradecer a la licenciada Marta Cea Flores por su ayuda siempre tan amable y fundamental.

Es cierto que la utilización actual del término lo identifica más con la reacción en contra del poder eclesiástico de la Iglesia, relacionado al desarrollo del cristianismo en Occidente, en especial desde la época medieval. En la Iglesia católica una estructura organizada de sacerdotes comienza a formarse en el siglo III, pero la distinción entre clero y laicos se formaliza sólo en la época de Gregorio VII, con la consolidación del poder temporal eclesiástico. En el bajo medievo el clero asumió muchas competencias de naturaleza jurídica, administrativa y política. La acumulación de estos poderes provocó una reacción en contra de la presencia de clérigos en la vida social y política, que era considerada excesiva. En esta perspectiva se pueden entonces señalar las raíces medievales del anticlericalismo, como lo explica Julio Caro Baroja. La idea según la cual "la religión católica es buena, bella y verdadera, pero los que la sirven son malos, mentirosos y de fea conducta"[1] sintetiza bien este tipo de desconfianza hacia los eclesiásticos y su poder. Se trataba de un anticlericalismo que tenía como objetivo principal "la estratificación social dentro de la Iglesia y las costumbres del clero".[2]

Anticlericalismo y ateísmo son muchas veces asociados, pero es un error confundirlos porque el anticlericalismo no es el rechazo de la religión. De hecho, dentro del concepto común del anticlericalismo hay tanto cristianos que ambicionan una purificación de la religión de sus compromisos terrenales como agnósticos y ateos que atacan la tradición confesional. En la época de la reforma protestante la reacción en contra de los privilegios clericales se manifestó con la necesidad de regresar a una Iglesia no contaminada por las exigencias mundanas y con la condenación de todas las actividades no espirituales de los clérigos. Los humanistas elaboraron críticas parecidas sobre varias prácticas consideradas contrarias al espíritu cristiano, como la venta de las indulgencias.

Esta herencia crítica fue retomada en los siglos XVII y XVIII, llegando a su apogeo en el periodo del iluminismo, cuando el clero es muchas veces identificado con la fuente de los males de la humanidad. En el periodo de la Ilustración la reflexión filosófica coincide con una crítica

[1]Julio Caro Baroja, *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Madrid, Istmo, 1980, p. 16.

[2]José María Díaz Mozaz, *Sociología del anticlericalismo*, Madrid, 1976, p. 55.

erosiva de los valores de antiguo régimen. Ciencia y racionalismo no destruyen la fe religiosa, pero operan un cambio cualitativo fundamental, contribuyendo a crear "un ambiente no sólo anti eclesiástico sino también anti dogmático".[3] Pensadores como Voltaire, Claude-Adrien Helvétius y Paul-Henri Dietrich d'Holbach sintetizan perfectamente el credo anticlerical de esta época.

En el transcurso de los siglos XIX y XX el filón anticlerical fue retomado sobre todo por los movimientos socialistas y anárquicos, que acentuaron la polémica insistiendo sobre el papel conservador, reaccionario y antemoderno del clero en el ámbito de la política, de la ética y de la moral individual.

Está claro que esta actitud cultural, que nacía del rechazo o cuestionamiento a la actitud de la Iglesia católica en temas pragmáticos del momento, se va estructurando a lo largo de los siglos, encontrando una cierta vertebración en las doctrinas filosóficas y políticas de los siglos XVII, XVIII, XIX y XX.[4] Cuando en el siglo XIX el liberalismo se afirma como la ideología de la burguesía, prima revolucionaria y después hegemónica, el anticlericalismo fue en parte absorbido para hacer una política de reducción del poder de la Iglesia en los ámbitos nacionales. Se trató de un fenómeno que interesó a todos los países europeos, con características a veces comunes, a veces muy particulares fruto de la historia político-cultural nacional. No siempre se desarrolló un anticlericalismo exacerbado y radical, pero es interesante constatar cómo el fenómeno anticlerical participó siempre del desarrollo político y de la construcción del Estado nacional decimonónico.

En España el nuevo régimen político que inspira la burguesía no representa el triunfo de un anticlericalismo radical. El liberalismo moderado español establece, al contrario, varias alianzas con la Iglesia oficial. Mirta Núñez Díaz-Balart afirma que

> el sexenio revolucionario (1868-1874) expresa el último fluir del liberalismo hacia sus fuentes revolucionarias originales y con ello, la última bata-

[3]Pedro Álvarez Lázaro, "Conceptos de librepensamiento: aproximación histórica", en *Áreas*, núm. 6, 1986, p. 78.

[4]Mirta Núñez Díaz-Balart, "Una aproximación al anticlericalismo decimonónico", en *Historia y comunicación social*, núm. 1, 1996, p. 63.

lla decimonónica en España para limitar el poder económico de la Iglesia –ya bastante menguado por la acción de la desamortización–, desmontar sus conexiones políticas ultraconservadoras y sustituir su acción social en todos los ámbitos –benéfico, docente, intelectual–, por la del Estado.[5]

Un arma importante para limitar el poder de la Iglesia fue la institución de la libertad de culto, hecho que provocó la reacción del clero nacional y del papado que veían en esta medida una violación del concordato de 1851. Los lazos de una parte del clero y de la jerarquía eclesiástica con la política ferdinandina y carlista favorecieron el debilitamiento del sentimiento popular de apoyo a la Iglesia, haciendo posible una legislación que erosionaba "el poderío clerical durante el periodo gaditano (1810-1814), el Trienio Liberal y a partir de las Regencias".[6] Entre los vehículos de difusión del anticlericalismo tuvo importancia la francmasonería que defendía los ideales de "deísmo, libertad y racionalismo".

Entre los vehículos de difusión del anticlericalismo se encuentra la francmasonería, que con sus ideales de "deísmo, libertad y racionalismo", funcionó como un eficaz medio de preparación de las actitudes y de las ideas anticlericales.[7]

En el campo liberal los republicanos eran los más críticos hacia la Iglesia y los más exigentes en cuestión de separación Iglesia-Estado. Representante ejemplar de esta posición fue Emilio Castelar, quien denunciaba la actitud de la Iglesia católica, que siempre fue intransigente a pesar de la abertura demostrada por los liberales en todas las constituciones desde la de 1812: "Vivimos, nos desarrollamos, morimos bajo los anatemas de la Iglesia, que no quiere nada con nuestra política".[8] Castelar lamenta que para la Iglesia

[5]*Ibid*., p. 68.

[6]*Idem*.

[7]José Sánchez, *Anticlericalism: a brief history*, Notre Dame, 1972, p. 80. Sobre la masonería española, su historia y su tendencias ideológicas ver también: José A. Ferrer Benimeli (coord.), *La masonería en la España del siglo XIX*, Valladolid, 1987, 2 vols.; José A. Ferrer Benimeli (coord.), *La masonería en la España del siglo XX*, Toledo, 1996, 2 vols.; José A. Ferrer Benimeli (coord.), *La masonería en la historia de España*, Zaragoza, 1985; José A. Ferrer Benimeli (coord.), *La masonería española entre Europa y América*, Zaragoza, 1995, 2 vols.

[8]Emilio Castelar, *Diario de Sesiones* II, 900 (17 de abril de 1869), citado por Mirta Núñez Díaz-Balart, *op. cit.*, p. 71.

> todos los caminos en las sociedades modernas conducen a la perdición: que la época del Renacimiento fue una rebelión; que la Revolución Francesa fue un aborto de los infiernos; que la filosofía moderna es una llaga del espíritu humano; que aquel eterno deseo de todos los sacerdotes y artistas, la Italia una, la creación de Dante y Petrarca, Italia, es hija aleve, hija infame de la Iglesia: que es ora de Satanás: en tanto que Francisco II de Nápoles, que Enrique V de Francia y que Isabel II de España, con la Rosa de Oro, son los representantes de Dios, son la eterna imagen del cielo en la tierra.[9]

En Francia, la fuerza polémica del anticlericalismo representó una formidable herramienta para el movimento laicista. En el marco del proceso de laicisación que se produjo en la sociedad francesa y que culminó en 1905 con la famosa ley sobre la separación de Iglesia y Estado (Loi du 9 déecembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État), el anticlericalismo juega un papel fundamental.[10] En la historia francesa la cuestión de la *laïcité* tomó una importancia peculiar que se relaciona íntimamente con la historia de este país, llegando a ser parte integral de la visión político-cultural que caracteriza la sociedad.[11] Como lo afirmó de manera ejemplar Ferdinand Buisson, fundador y presidente de la Ligue des droits de l'Homme (1913-1926), Premio Nobel de la Paz en 1927 y presidente de la Association Nationale des Libres Penseurs, e inventor del neologismo *laicité*, que creó derivándolo del adjetivo *laïc*.[12] Por Buisson el cuerpo legislativo que estaba sancionando la separación entre el Estado y la Iglesia estaría destinado a ser parte del "patrimonio" nacional.

En Italia el anticlericalismo fue una realidad intelectual muy fuerte y vivaz, que se alimentó y se reforzó aprovechando la importante tradi-

[9]Emilio Castelar, *Diario de Sesiones* III, 1644 (5 de mayo de 1869), citado por Mirta Núñez Díaz-Balart, *op. cit.*, p. 71.

[10]La ley se aplicaba a las cuatros confesiones religiosas más representadas en la Francia de esa época (católicos, protestantes luteranos, protestantes calvinistas y judíos), cerrando 25 años de tensiones y enfrentamientos entre el poder republicano y la Iglesia católica.

[11]Ver sobre ese argumento Georges Weill, *Histoire de l'idée laïque en France au XIXe siècle,* París, 2004; Alain Boyer, *1905: la Séparation Eglises-Etat. De la guerre au dialogue,* Paris, 2004; Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, París, 2004.

[12]*Lai* y *laïc* existían desde el siglo XII y servían para identificar, en el seno mismo de la Iglesia, lo que no pertenecía al clero o a las órdenes religiosos.

ción de pensamiento político y filosófico de la península. Esta tradición contó con pensadores ilustres como Marsilio de Padova, Francesco Guicciardini, Niccolò Machiavelli y Giordano Bruno. Algunos de estos intelectuales pagaron un precio muy alto para defender sus posturas de críticas anticlericales. Fue el caso de Pietro Giannone, autor de *Dell'istoria civile del regno di Napoli* (1723), que causó a su autor serios problemas. Problemas que se transformaron en prisión en 1736, cuando escribió *Il Triregno. Del regno terreno, Del regno celeste, Del regno papale* (muere en la cárcel en 1748). La misma suerte de persecución tocó a Alberto Radicati, autor de *I discorsi morali, storici e politici*, el texto que en 1726 lo obliga a dejar el reinado sabaudo para evitar la Inquisición. Otras obras interesantes de Radicati fueron: *A Comical and True Account of the Modern Cannibal's Religion,* recuento irónico y anticlerical de su conversión publicado en Londres en 1730; *Dissertazione filosofica sulla morte* que justifica el suicidio y la eutanasia, sobre la base de una filosofía materialista que recupera el concepto espinozano del *Deus sive Natura*.[13]

Una interesante periodización de la historia del anticlericalismo en Italia es propuesta por Mimmo Franzinelli, que distingue, por la época que consideramos en el presente ensayo, dos periodos: 1) La época *risorgimental*; Las últimas tres décadas del siglo XIX.[14]

El Risorgimento

La época del *Risorgimento* resultó fatalmente caracterizada por la explosión del conflicto Estado-Iglesia y por el proceso de unificación na-

[13]Sobre Adalberto Radicati ver: Piero Gobetti, *Risorgimento senza eroi. Studi sul pensiero piemontese nel Risorgimento*, Torino, 1926; F. Venturi, *Adalberto Radicati di Passerano*, Torino, 2005.

[14]La periodización de Franzinelli distingue en todo seis periodos: 1) La época risorgimental; 2) Las últimas tres décadas del siglo XIX; 3) Desde el final del siglo XIX hasta la primera guerra mundial, el apogeo y el declive del anticlericalismo; 4) El periodo fascista, el triunfo del clericalismo; 5) Los primeros quince anos de la posguerra; 6) El periodo contemporáneo. Véase Mimmo Franzinelli, *Ateismo, laicismo, anticlericalismo. Guida bibliografica ragionata al libero pensiero ed alla concezione materialistica della storia*, Ragusa, 1990, vol. I, *Chiesa, Stato e Società in Italia*.

cional.[15] Después de 1848 se reveló irrealizable la idea de construir la unidad nacional en la península basándose en las tradiciones católicas y en el soporte del papado; el *neoguelfismo* surgido en 1830 se había revelado una quimera.[16]

En esta fase las dinámicas de naturaleza política generan un fuerte movimiento laicista que persigue de manera firme menguar el poder temporal y ataca ferozmente las doctrinas temporalistas. Protegido por la Francia católica e imperial de Napoleón III, aceptado en el consenso internacional como un Estado legítimo, acreditado de una tradición de buenas relaciones con varias casas reales europeas, capaz de influenciar toda la catolicidad en caso de invasión, el Estado Vaticano representaba un difícil obstáculo hacia la unidad nacional. Las críticas anticlericales se focalizaron en contra del papado y de su influencia en los Estados y en las sociedades italianos, y también en contra de la presencia y la influencia del clero católico en las regiones de Italia (sobre todo la Compañía de Jesús).

Se trató de una época ideológicamente fértil y productiva por el movimiento anticlerical que produjo una serie de aguerridos intelectuales: Giuseppe Mazzini que indicó en la Iglesia solamente una fuente de "disonore e sciagura"; Vincenzo Gioberti que atacó con grande *vis polemica* a los jesuitas; Giuseppe Ferrari que predicaba una guerra al cristianismo y la superioridad del Estado sobre la Iglesia; Francesco De Sanctis que se opuso de manera extrema al "autoritarismo" jesuita y reivindicó la independencia del saber y de la educación oponiéndose a toda injerencia religiosa.

De otro lado, la posición doctrinal que Pío IX asumió no favorecía el diálogo y contribuyó a aumentar el *iatus* entre las posiciones anticlericales y los defensores de los privilegios del catolicismo y del Vaticano. El 8 de diciembre de 1864 Pío IX determinaba la posición de

[15]Sobre este periodo ver Guido Verucci, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità*, Roma-Bari, 1981; Gabriele Pepe y Mario Themelly (ed.), *L'anticlericalismo nel Risorgimento 1830-1870*, Mandria, 1966; Vittorio Gorresio, *Risorgimento scomunicato*, Firenze, 1958; Alberto M. Ghisalberti, *Roma da Mazini a Pio IX*, Milano, 1958; S. Jacini, "La tradizione anticlericale nel Risorgimento italiano", en *Studium*, núm. 6 (pp. 348-356) y núms. 7-8 (pp. 406-416).

[16]Véase Gabriele de Rosa, *Le associazioni cattoliche dal neoguelfismo all'Unità*, Brescia, 1964; Pietro Scoppola, *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana*, Roma, 1979.

la Iglesia frente a los cambios y a las transformaciones políticas y sociales de la sociedad contemporánea con el *Syllabus* y su "Índice de los principales errores de nuestro siglo".[17] El 20 de septiembre de 1870 el proceso de unificación de la nación italiana se acababa con las tropas del rey Víctor Manuel II que entraban en Roma, arrebatando al papa la última migaja de su poder temporal. Pío IX replicó con el *Non expedit*: prohibición para los católicos italianos de participar en política, que como consecuencia no podían intervenir en las elecciones políticas (podían hacerlo sólo en las administrativas). Cabe mencionar que el 18 de julio de 1870, en el Concilio Vaticano I, Pío IX había definido dogmáticamente la infalibilidad papal.[18]

También es importante recordar que el clero católico detentaba una clara posición hegemónica en varios sectores de la sociedad italiana, como por ejemplo en las regiones campesinas y en el ámbito de la educación. De esta forma la construcción de la nueva sociedad italiana y la realización de un Estado capaz de controlarla incentivaban el sentimiento y las ideologías anticlericales. Una típica posición anticlerical inspirada por el deseo de unidad nacional es identificable en la obra de Carlo Pisacane,[19] quien en su escrito *Le forze del dispotismo e della*

[17]El *Syllabus* es un catastro de todos los errores modernos que son duramente crítica dos y condenados, a tal punto que se rechaza toda conveniencia y posibilidad de que el romano pontífice se reconcilie con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna. En ese mismo sentido se puede leer la encíclica anterior de Pío IX, *Quanta Cura* (8 de diciembre de 1864). Para los textos de los documentos de Pío IX ver Pío IX, *Acta Pii IX*, 9 vols., Roma, 1854-1878. Ver tambien Gabriele Pepe, *Il Sillabo e la politica dei cattolici italiani*, Roma, 1945.

[18]"Con la aprobación del Sagrado Concilio, enseñamos y definimos ser dogma divinamente revelado que el Romano Pontífice, cuando habla ex cathedra, esto es, cuando, ejerciendo su cargo de Pastor y Doctor de todos los cristianos, en virtud de su Suprema Autoridad Apostólica, define una doctrina de Fe o Costumbres y enseña que debe ser sostenida por toda la Iglesia, posee, por la asistencia divina que le fue prometida en el bienaventurado Pedro, aquella infalibilidad de la que el divino Redentor quiso que gozara su Iglesia en la definición de la doctrina de fe y costumbres. Por lo mismo, las definiciones del Obispo de Roma son irreformables por sí mismas y no por razón del consentimiento de la Iglesia. De esta manera, si alguno tuviere la temeridad, lo cual Dios no permita, de contradecir ésta, nuestra definición, sea anatema". De la Constitución Dogmática *Pastor Æternus*, promulgada por el papa Pío IX el 18 de julio de 1870.

[19]Carlo Pisacane (Nápoles, 22 de agosto 1818-Sanza, 2 de julio 1857) patriota italiano. Participa en la famosa experiencia revolucionaria de la República Romana (1848) y es también conocido por el intento de revuelta que comenzó con el desembarco a Ponza y acabó en una sangrienta represión en Padula.

rivoluzione (1856) denuncia el hecho que las fuerzas reaccionarias en Italia cuentan con diez mil soldados pontificios y mas de un millón de "curas, dependientes y otros vendidos" al despotismo papal. Pisacane reserva una atención toda particular a Pío IX en su escrito *Lezioni di rivoluzione*, donde el pontífice de Roma es descrito mientras huyendo a Gaeta conspira para recuperar su trono y manda bombardear el pueblo romano.[20] Un discurso parecido se encuentra en el trabajo de Filippo De Boni, hombre político demócrata-radical, que identifica en la Iglesia católica el enemigo del progreso y el baluarte de la contrarrevolución.[21] La erosión del poder clerical tiene un papel fundamental en el pensamiento de Camillo Benso Conte de Cavour,[22] partidario acérrimo de la afirmación de Charles de Montalembert: "Iglesia libre en Estado libre", se preocupó de redimensionar el poder de la Iglesia y mantuvo una lucha tenaz contra los jesuitas, que detentaban el monopolio en las tareas educativas (por esta razón promovió la construcción de hogares para la infancia). Ruggero Bonghi, diputado de la derecha histórica, sostuvo la necesidad de separar Iglesia y Estado y la supresión de las congregaciones religiosas.[23] La preocupación que la Iglesia fuera demasiado poderosa para dejar construir un Estado nacional italiano era

[20]Véase Carlo Pisacane, *Scritti vari, inediti o rari*, Milano, 1963.

[21]Filippo De Boni, *La Chiesa romana e l'Italia*, Milano, 1863.

[22]Hijo del marqués Michel Benso de Cavour y de Adèle de Sellon, dama de origen suizo. Piamontés aristocrático de ideas liberales, durante su juventud estudió en la Academia Militar, llegando a ser oficial de ingenieros. En 1847 hizo su aparición en la escena política como fundador, junto a Cesare Balbo, de un periódico liberal moderado, el *Risorgimento*. Fue elegido diputado al Parlamento en junio de 1848. Perdió su escaño en las elecciones de enero de 1849, pero lo recuperó en marzo del mismo año, y no lo dejaría hasta su muerte. En política interna fue el artífice del orden monárquico constitucional, todas sus reformas estaban dictadas por su deseo de impedir cualquier tipo de insurrección demócratica o republicana. Trabajó con éxito a la construcción de un reinado de Italia bajo el control de la monarquía sabauda. Secretamente ayudó a Garibaldi a organizar la expedición de los mil, y luego con la excusa de detener a ese peligroso revolucionario obtuvo el permiso de Francia para ocupar los Estados Pontificios, salvo la ciudad de Roma. Cuando el 17 de marzo de 1861 Víctor Manuel II fue proclamado rey de Italia, fue en gran parte por el hábil trabajo diplomático de Cavour que había logrado realizar importantes alianzas con las potencias europeas (Francia, Inglaterra, Prusia) y ganar el espacio para la creación de una nueva entidad estatal. Sobre Cavour ver: Camillo Benso Conte de Cavour, *Società, Stato e Chiesa*, Firenze, 1973; P. Scoppola (ed.), *I discorsi di Cavour per Roma capitale*, Roma, 1970.

[23]Ruggero Bonghi, *Delle relazioni dello Stato colla Chiesa e della soppressione delle corporazioni religiose*, Torino, 1865.

expresada muy claramente por Alberto Mario, republicano federalista y compañero de armas de Giuseppe Garibaldi. Mario demandaba con fuerza la completa exclusión del clero de toda actividad política y pública. Tenía el convencimiento de que, a pesar de la pérdida de sus dominios temporales, la Iglesia católica podía influenciar al pueblo aprovechando la importante tradición católica y la presencia de curas entre todos los sectores de la sociedad.[24] Extremadamente anticlerical fue el héroe nacional del *Risorgimento* italiano, el general Giuseppe Garibaldi. En sus memorias de 1872 Garibaldi hace una profesión de profundo anticlericalismo de la prefacion de su escrito: "In ogni mio scritto io ho sempre attaccato il pretismo più particolarmente, perchè in esso ho sempre creduto trovare il puntello d'ogni despotismo, d'ogni vizio, d'ogni corruzione. Il prete è la personificazione della menzogna".[25] Entre los anticlericales no faltaron algunos inspirados por los ideales de la francmasonería. Giuseppe La Farina fue diputado siciliano de ideales liberal-masones y director de la Società Nazionale que en 1863 se juntó al Gran Oriente. Él retomaba las argumentación de la constituyente francesa de 1790, afirmando la necesidad de expropiar la Iglesia y las instituciones religiosas de todo los bienes.[26]

Mimmo Franzinelli distingue en esta fase de la historia italiana dos filones de anticlericalismo religioso: a) los católicos contrarios al poder temporal del papa; b) los círculos evangélicos que en este periodo toman particular importancia en función antipapal.

Vastos sectores del bajo clero se demostraron contrarios a la posición intransigente del Vaticano, haciendo posible la convergencia entre jansenismo y liberalismo en el clero católico. En 1862 nueve mil sacerdotes firmaron una nota antitemporalista redactada por el padre jesuita Carlo Passaglia y destinada a Pio IX.[27] En la misma época, el desarrollo de los movimientos evangélicos fue naturalmente caracterizado por un fuerte anticlericalismo anticatólico.

[24]Alberto Mario, *La questione religiosa di ieri e di oggi*, Firenze, 1867.

[25]Giuseppe Garibaldi, *Memorie autobiografiche*, Firenze, 1888. Citado tambien por Mimmo Franzinelli, *op. cit.*, p. 47.

[26]Giuseppe La Farina, *La Nazione è l'unica e vera proprietaria dei beni ecclesiastici*, Torino, 1864.

[27]Véase Giovanni Spadolini, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*, Milano, 1994.

Para probar que la crítica al poder clerical podía nacer y desarrollarse en el ámbito religioso existe una interesante literatura de origen eclesiástica y de contenido ásperamente anticlerical. Se trata de personajes como el abad Jacopo Leone, quien criticó el paganismo de papas y obispos y afirmó que el poder temporal es la ruina de Italia y de la Iglesia católica.[28] Otro representante de esta particular tendencia anticlerical fue el cura Vincenzo Padula, de inspiración libertina y revolucionaria, quien atacó con fuerza la costumbre de frailes y monjas de aprovecharse de la ignorancia de la gente pobre para sacarle dinero. Él critica al clero sobre todo a causa de su laxitud moral y sexual.[29] Cuando se demostró que Pío IX era contrario al movimiento de unidad nacional, el cura Stefano Bissolati abandonó su carrera de famoso predicador, poniendo su retórica al servicio de la crítica en contra del papado y de la Compañía de Jesús.[30] La revuelta del abad Antonio Isaia se manifestó en ocasión del Concilio Vaticano I, cuando denunció la degeneración de la jerarquía eclesiástica y el oscuro poder de los jesuitas en la Iglesia. Para Isaia el poder temporal del papa en las provincias italianas era contrario a los derechos naturales, sociales y morales.[31] Entre todos estos intelectuales anticlericales de orígenes religiosos es importante señalar la interesante figura de Luigi Desanctis. Desanctis era un predicador camiliano y calificador de la Santa Inquisición, dejó el hábito religioso en 1848 porque se había convencido de que la Iglesia estaba traicionando el mensaje cristiano y que era necesario reconciliar la patria con la religión. Pasado al movimiento evangélico, Desanctis se convirtió en un crítico puntual del clero católico. Criticó la práctica de la confesión auricular que no es conforme con la razón y los dictámenes divinos,[32] y el celibato de los curas que es una mentira construida por la Iglesia y es perjudicial para la sociedad.[33]

[28]Jacopo Leone, *Roma empia*, Torino, 1856; Jacopo Leone, *Il dominio temporale dei Papi ruina d'Italia e della Chiesa*, Torino, 1860.

[29]Sobre Vincenzo Padula ver Domenico Scarfoglio, *Vincenzo Padula, storia di una censura*, Cosenza, 1979.

[30]Stefano Bisolati, *Esposizione di una coscienza*, Cremona, 1864.

[31]Antonio Isaia, *Il Papa Re e i popoli cattolici innanzi al Concilio*, Firenze, 1896.

[32]Luigi Desanctis, *La confesione, saggio dogmatico-historico,* Firenze, 1856.

[33]Luigi Desanctis, *Il celibato dei preti. Considerazioni religiose, morali, storiche*, Firenze, 1868. De Luigi Desantctis ver también *Il cambiar religione: dialoghetto*, Firenze, 1877.

Es importante recordar que 1869, en Nápoles, el demócrata napolitano Giuseppe Ricciardi organizó un Anticoncilio en respuesta al Concilio Vaticano I de Pío IX. El congreso de Nápoles se presentaba como un encuentro universal de libres pensadores y contó con la adhesión de Francesco De Sanctis, Giuseppe Garibaldi, Victor Hugo, Giuseppe Zanardelli. El comité ejecutivo aprobó una moción que exaltaba la razón libre en contra de la autoridad religiosa, la independencia del hombre en contra del despotismo de la Iglesia y del Estado, la solidaridad de los pueblos en contra de la alianza de príncipes y curas, la escuela libre en contra de la educación del clero, el derecho en contra del privilegio.[34]

La exaltación de la razón, del libre pensamiento, de la ciencia racional, del derecho fueron las características de un cierto tipo de anticlericalismo que se difundió en las ultimas décadas del siglo XIX en Italia. En una época que conoció el predominio del positivismo en la vida académica y en los ateneos universitarios italianos. La polémica en contra de los clérigos se hace también en nombre de la ciencia galileana.

El final del siglo: las últimas tres décadas del siglo XIX

Este periodo se abre con la toma de Roma, y es caracterizado políticamente por la constitución del nuevo Estado italiano y el cambio de la clase política a la guía del país: llegada al poder de la izquierda histórica de Agostino Depretis que reemplaza la derecha histórica que había acabado su papel con la unificación de Italia. En esta fase el anticlericalismo se propaga en los movimientos políticos más radicales (anárquicos y socialistas),[35] continuando presente en el movimiento político liberal, influenciado también por el pensamiento francmasón.[36] El anticlericalismo de inspiración revolucionaria presenta objetivos políticos más

[34]Giuseppe Ricciardi, *L'Anticoncilio di Napoli del 1869, promosso e descritto da me medesimo Giuseppe Ricciardi*, Napoli, 1870.

[35]Véase Alfredo Azzaroni, *Socialisti anticlericali*, Firenze, 1961; Malcolm Sylvers, "L'anticlericalismo nel socialismo italiano (dalle origini al 1914)", en *Movimento Operaio e Socialista*, núms. 2-3, abril-septiembre, 1970, pp. 175-189.

[36]Véase S. Wlliam Halperin, "Italian anticlericalism 1871-1914", en *Journal of Modern History*, 1974, pp. 18-34.

drásticos y persigue un proyecto subversivo que pretende la transformación completa de la sociedad. El anticlericalismo de inspiración liberal persigue un proyecto de consolidación del orden social, del Estado y de sus instituciones, presentándose más como un laicismo que tiene como objetivo consolidar el control del Estado sobre la sociedad. La clase política burguesa necesita consolidar los instrumentos institucionales de su poder, peleando al poder eclesiástico (muchas veces aliado de la aristocracia) los espacios en la sociedad y sobre todo el control de las funciones de guía y de formulación en el ámbito social. La constitución de una legislación laica es parte de este anticlericalismo moderado. Se asiste también a una importante producción propagandista y al desarrollo de un asociacionismo de clara inspiración laica.[37] Algunos episodios del enfrentamiento entre clericalismo y anticlericalismo fueron muy violentos manifestando la radicalización que este fenómeno estaba viviendo con su difusión entre las capas más populares. El 13 de junio del 1881, durante el traslado de los restos del difunto Pío IX de San Pedro a San Lorenzo, una revuelta popular intentó lanzar el cadáver del papa en el río Tíber. Símbolo de un violento anticlericalismo, herencia de su pasado con las Camisas Rojas de Garibaldi, fue Franesco Crispi.[38] En 1889 Cripi hizo construir un monumento a Giordano Bruno, mártir del pensamiento libre e independiente. La estatua de Bruno, que fue edificada en Campo de' Fiori parece mirar en dirección del Vaticano con un guiño áspero de reprimenda. En 1882 se había construido en Brescia una estatua al fraile rebelde Arnaldo de Brescia.

La realización de una estatuaria de inspiración anticlerical es un interesante síntoma de la nueva fase del anticlericalismo, y de su confluencia en el movimiento laico que pretende sustituir los rituales y los símbolos religiosos con rituales y símbolos laicos. La nueva clase política trata de construir un nuevo tipo de fidelidad hacia al Estado,

[37]Véase Tina Tomasi, *L'idea laica nell'Italia contemporanea*, Firenze, 1971; Guido Verucci, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità*, Roma-Bari, 1981.

[38]Estadista italiano, hombre político de la izquierda histórica, organizó junto a Bertani, Bixio, Medici y Garibaldi la expedición de los mil. Después de la toma de Palermo, Crispi fue nombrado ministro del Interior y de las finanzas del gobierno siciliano provisional. Él fue ministro del Interior (en 1877-78 y en 1887) y presidente del Consejo de Ministros (1887-1891 y 1893-1896).

proponiéndose remplazar los vínculos religiosos tradicionales por un culto del Estado laico. Para construir esta nueva cultura cívica es necesario debilitar el poder de la religión tradicional y su influencia en la sociedad. La cultura anticlerical representa una útil herramienta para alcanzar este objetivo. La escuela, las celebraciones cívicas, la estatuaria heroica, el culto a la patria son otros elementos de esta construcción cultural.[39] Discursos públicos y publicaciones sobre personajes históricos anticlericales (filósofos, clérigos rebeldes, etcétera) representan un ejemplo de cómo se cultiva la imagen del intelectual que se opone al oscurantismo de la Iglesia en nombre de la libertad de conciencia y en defensa de la razón y la ciencia independiente: Tommaso Campanella,[40] Giordano Bruno, Arnaldo de Brescia.[41]

Por otro lado, el movimiento socialista y anárquico atacaba violentamente el clericalismo como elemento de conservación y de inmovilismo social. El potencial subversivo del anticlericalismo socialista preocupó mucho a los liberales laicos, haciendo imposible toda colaboración entre estos dos componentes del anticlericalismo italiano. Algunos representantes de este anticlericalismo socialista fueron Ettore Ciccotti,[42] Dino Rondani,[43] Camillo Prampolini, Leonida Bissolati.

En este panorama tuvo un papel importante Camillo Prampolini, que fue un fértil escritor anticlerical. De su obra es importante recordar: *La predica di Natale*, *La dottrina di Cristo e quella dei preti*, *L'abolizione della proprietà privata e la legge di Dio*, *La predica di Pasqua*.[44]

Es fundamental observar que varios de estos socialistas no se hacían muchas ilusiones sobre la posibilidad de utilizar un discurso abiertamente anticlerical con las masas pobres y rurales. Bissolati tenía la convicción de que sobre esta cuestión era oportuno aceptar las tesis

[39]Interesante leer Leszek Kolakowski, “La revanche du sacré dans la culture profane”, en *Qu'est-ce que le religieux? Religion et politique*, Revue du MAUSS, núm. 22, París, 2003, pp. 55-61.

[40]Giovanni Bovio, *Tommaso Campanella nella filosofia e nell'utopia*, Messina, 1881.

[41]Gabriele Rosa, *Arnaldo da Brescia*, Brescia, 1868; Ruggero Bonghi, *Arnaldo da Brescia*, Milano, 1949.

[42]Ettore Ciccotti, *La Reazione cattolica*, Roma, 1899.

[43]Dino Rondani, *Le massime di Sant'Ambrogio*, Milano, 1897.

[44]Sobre Camillo Prampolini véase VV.AA., *Prampolini e il socialismo riformista*, Milano-Roma-Firenze, 2 vols.

presentadas por Liebknecht en el congreso de Halle (octubre de 1890): la religión es un asunto privado. La cuestión de la fe debía considerarse de interés personal y no debía entrar ni en la propaganda por la organización del trabajo ni en la lucha por la socialización de los medios de producción.[45] Solamente se podía llegar al pueblo hablándole de sus problemas concretos y materiales. La lucha en contra de las convicciones religiosas hecha con ironía o con argumentos de pura lógica debía ser dejada a la burguesía "volteriana y conservadora".[46] En realidad, los campesinos pobres habían encontrado en la Iglesia el único alivio por su miserable condición. Ellos eran todos católicos, y esto no se debía subestimar en el momento de llamarlos a la lucha de clase. No se trataba sólo de una elección estratégica. La moral cristiana era seguramente inferior a la moral socialista pero no era despreciable, porque representaba un estadio antecedente, un pasaje evolutivo hacia la moral socialista.

Camillo Prampolini, escabroso crítico anticlerical, parece moderar un poco su tono en el famoso escrito *La predica di Natale*,[47] donde recupera la condena de la explotación humana que se hace en el Evangelio.

Un importante papel en el movimiento anticlerical tuvieron las publicaciones periódicas, que se caracterizaron por una ironía muy fuerte. El periódico semanal *L'Ateo*, publicado en Livorno, del 19 de agosto de 1877 hasta el 16 de junio de 1878, tenía como subtítulo la frase "periodico popolare di filosofia razionalista" y en la primera página tenía la sentencia de Proudhon: "Dios es el mal". Algunos títulos pueden dar una idea de los contenidos: *Brindisi a Satana*, *Le Religioni e gli Assassini*, *Mostruosità della Bibbia*, *Che un prete non è un uomo*.

Extremamente impetuoso en sus polémicas en contra del Vaticano y de su clero fue el periódico satírico *L'Asino*, publicado en Roma de 1892 hasta 1925, bajo la direcion de Guido Podrecca y Gabriele Galantara. *L'Asino* vendía 60,000 copias al comienzo del siglo XX, llegando a vender mas de 100,000 en 1915. Entre sus colaboradores se encontra-

[45]Enrico Decleva, "Anticlericalismo e religiosità laica nel socialismo italiano", en VV.AA., *Prampolini e il socialismo riformista*, Milano-Roma-Firenze, vol. I, p. 261.

[46]Ver Leonida Bissolati, "La religione e noi", en *Critica sociale*, 30 de marzo de 1891, pp. 71-72.

[47]Camillo Trampolini, "La predica di Natale", en *La Giustizia*, 24-25 de diciembre de 1897.

ban Leonida Bissolati e Ivanoe Bonomi. En los últimos años de su existencia el periódico luchó en contra del fascismo, perdiendo su lucha.

Sin duda el anticlericalismo fue una parte importante de la historia intelectual europea. Fue un fenómeno complejo, no se deja definir de manera simple, siendo relacionado con muchos aspectos de la vida política y cultural y a la historia de la península italiana. Sus relaciones con las ideologías de la época fueron tantas y de varia naturaleza: con el movimiento nacionalista, con el liberalismo, con el socialismo, con el anarquismo, con el pensamiento francmasón, con el positivismo, con el cristianismo reformista. Algunas veces el anticlericalismo sirvió como inspiración, otras veces como herramienta. Existió un anticlericalismo feroz, iracundo y polémicamente irónico, un otro más moderado al servicio del laicismo, un otro más racional al servicio de la libre ciencia. Las almas del anticlericalismo fueron tantas que podría ser más correcto hablar de "anticlericalismos", porque nunca este fenómeno quedó igual a sí mismo. Su capacidad de integrarse con las nuevas ideologías y doctrinas fue enorme, dando vida a un fenómeno cultural multiforme y extremadamente vital.

En la historia italiana y europea el anticlericalismo queda como un elemento fundamental de la construcción político-cultural, que ha dejado una herencia considerable en la sociedad y en el panorama cultural contemporáneos.

CUARTA PARTE

Manifestaciones anticlericales en el siglo XX

*Luciano Ramírez Hurtado**

Las respuestas del silencio. Anticlericalismo revolucionario en Aguascalientes (1914-1918)

Jerarquía eclesiástica, laicos católicos y gobierno revolucionario

En el presente artículo se analizan diversos aspectos relacionados con la presencia de la Iglesia católica en la sociedad de una pequeña capital de la provincia mexicana, en una perspectiva histórica y regional que pretende contribuir al debate y reflexión de estos tópicos.

A nivel nacional, los dirigentes del ejército constitucionalista, a instancias de Venustiano Carranza, estaban convencidos de que la Iglesia católica había contribuido al derrocamiento de Madero y había concertado una alianza con el régimen de Victoriano Huerta. De esa manera, "en el curso del verano de 1913 se concretó una resurrección de la oposición irreductible que había existido durante más de un siglo entre la Iglesia y el liberalismo mexicano. Este nuevo anticlericalismo tenía las mismas raíces que el de los siglos XVIII y XIX".[1] La postura radical de los revolucionarios se vio exacerbada en sus sentimientos anticlericales gracias a dos sucesos, fundamentalmente:

*Maestro en historia por El Colegio de Michoacán y doctor en historia del arte por la UNAM. Es profesor-investigador de tiempo completo en el Departamento de Historia de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Su principal línea de investigación es la historia del arte e historia política de Aguascalientes y México en el siglo XX. Ha sido becario por el Programa INTERCAMPUS en la Universidad de Alcalá de Henares, así como del Conacyt y del INEHRM. Entre sus trabajos destaca *Aguascalientes en la encrucijada de la revolución mexicana. David G. Berlanga y la Soberana Convención*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes-Gobierno del Estado de Aguascalientes, 2004. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

[1]Jean Meyer, *La cristiada,* vol. 2: *El conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929*, México, 13a. ed., Siglo XXI, 1994, pp. 66-67.

El primero fue que durante el régimen de Huerta se realizó con su consentimiento un acto religioso llamado Consagración Nacional de México al Sagrado Corazón de Jesús. El otro hecho fue que el Arzobispo de México, a solicitud de Victoriano Huerta, consiguió entre los ricos católicos 25 mil pesos que le prestó al usurpador.[2]

Por esos motivos los revolucionarios, en términos generales, cada vez que tuvieron oportunidad de castigar y hostilizar a la Iglesia católica lo hicieron sin contemplaciones. Expresamente, uno

de los acuerdos de los Tratados de Torreón estipulaba el compromiso de las divisiones del norte y noreste de "corregir, castigar y exigir las debidas responsabilidades a los miembros del clero católico romano que, material e intelectualmente, hayan ayudado al usurpador Victoriano Huerta".[3] La prensa constitucionalista también contribuyó de manera importante a tal propósito; el diario capitalino *El Demócrata* publicó una serie de artículos que trataban de documentar la complicidad de la alta jerarquía del clero mexicano con el ministro de Gobernación del régimen huertista.[4]

El gobierno revolucionario instaurado en Aguascalientes, en la tercera semana de julio de 1914, impulsó y permitió una política anticlerical en el estado. En otras partes del país ya se habían venido ordenando medidas anticlericales, muchas de ellas ejecutadas con lujo de violencia. Por ejemplo, en Nuevo León y San Luis Potosí, entidades de donde procedían los nuevos mandatarios instaurados en Aguascalientes, las autoridades militares decretaron el arresto y expulsión de curas que no lograron comprobar su completa abstención en asuntos políticos, particularmente si eran extranjeros; asimismo, impusieron[5] préstamos

[2]Yolanda Padilla, *El catolicismo social y el movimiento cristero en Aguascalientes*, Aguascalientes, Instituto Cultural de Aguascalientes, 1992, p. 43. Véase para este mismo tema el trabajo de José Antonio Gutiérrez, *La labor social de la Iglesia católica en Aguascalientes*, Aguascalientes, Instituto Cultural de Aguascalientes-Diócesis de Aguascalientes, 1997, pp. 168-169.

[3]Federico Cervantes, *Francisco Villa y la revolución*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 2000, pp. 200-202.

[4]"Pruebas fehacientes de la unión entre los soldados traidores y los frailes reaccionarios", en *El Demócrata*, México, 10 de octubre de 1914. La nota señala que se encontró un archivo de Aureliano Urrutia, secretario de Gobernación de Huerta, en el que se halló un intercambio epistolar muy comprometedor entre dicho funcionario y algunos obispos, tales como Mora y del Rio y Gillow.

[5]Rodrigo Mendirichaga, *Los cuatro tiempos de un pueblo. Nuevo León en la historia*, Monterrey, 1985, p. 324. Por otro lado, no deja de ser paradójico que en el manifiesto que publicó

forzosos y despojaron de bienes muebles e inmuebles a miembros de la alta jerarquía eclesiástica, además de prohibir la celebración de misas, so pena de arriesgarse a severos castigos.[6]

Una serie de acciones similares, de corte anticlerical, se realizaron en Aguascalientes, teniendo en ellas un papel preponderante las autoridades militares, el gobernador y el secretario de Gobierno. Cierre de Templos, quema de confesionarios, prohibición de repique de campanas, muestras de regocijo, así como hostigamiento, persecución, aprehensión y expulsión de sacerdotes, son algunas de dichas acciones concretas; además, se emprendió una intensa campaña anticlerical en el diario local *La Evolución*, lo mismo editoriales que adhesiones, composiciones literarias que artículos. Una de las primeras declaraciones del gobernador Alberto Fuentes Dávila cuando tomó posesión, fue la siguiente: "El gobierno a mi cargo jamás ha tenido la intención de atacar a la religión, sino únicamente perseguir a aquellas personas que en nombre de ella abusan de la ignorancia de los incautos, y violan la honra de los buenos ciudadanos."[7]

Desde su llegada a Aguascalientes, y secundando el esquema secularista en que se pretendía disminuir la esfera de acción de la Iglesia católica y, en consecuencia, debilitar la religiosidad del pueblo mexicano, el profesor y teniente coronel David Berlanga, quien fungió como secretario de Gobierno y profesaba ideas socialistas, fue el principal

---

Francisco Villa y la División del Norte a finales de septiembre de 1914, mediante el cual desconocían a Venustiano Carranza como primer jefe y encargado del poder ejecutivo, se argumentara que éste violaba las garantías otorgadas por la Constitución de 1857 en el sentido de que atentaba contra la libertad de conciencia de los miembros del clero católico que tomaron parte importante en el Cuartelazo y en el sostenimiento de la dictadura huertista, pues se había suprimido el culto e imponían penas por "prácticas religiosas autorizadas por las leyes y lastiman profundamente el sentimiento religioso del pueblo con actos reprobados por la civilización y el Derecho de gentes". Véase Cervantes, *Francisco Villa*..., *op. cit.*, p. 262.

[6]Medidas anticlericales en San Luis Potosí bajo el gobierno del general y comandante militar Eulalio Gutiérrez en Primo Feliciano Velázquez, *Historia de San Luis Potosí*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, vol. 4, pp. 230-232, 256-259. Disposiciones anticlericales en el estado de Nuevo León, véase Cervantes, *Francisco Villa*..., *op. cit.*, nota 1 de la p. 262; Francisco Vela González, *Diario de la Revolución, enero-octubre de 1914*, t. II, Monterrey, Editorial Alfonso Reyes, 1983, pp. 388-389, así como el trabajo de Óscar Flores Torres, *Burguesía, militares y movimiento obrero en Monterrey*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León-Facultad de Filosofía y Letras, 1981, p. 104.

[7]*La Evolución*, Aguascalientes, 23 de julio de 1914.

promotor de medidas anticlericales. En su discurso del 26 de julio de 1914, en la Plaza de Armas de la capital hidrocálida, declaró a manera de reproche que inmediatamente después de que las autoridades huertistas abandonaron la ciudad y el estado, la sociedad civil de Aguascalientes debió, en su opinión, de haberse volcado a las calles, para "Torturar a los bandidos de sotana que han mantenido a las masas en la ignorancia para explotarlas, y debían haber ido a cerrar los templos para transformarlos en escuelas, y ya que no lo hizo así, debe exigir al gobierno revolucionario que lo haga".[8]

El padre Felipe Morones, quien se destacó por organizar la resistencia, rememora que ante el inminente arribo de los revolucionarios a esta población, muchas personas comprometidas con el gobierno huertista, entre quienes se incluían algunos sacerdotes, salieron de la ciudad.[9] Uno de los que salió con la suficiente anticipación, sabedor del encono con que venían actuando los constitucionalistas, fue el obispo Ignacio Valdespino y Díaz, que había tomado posesión de su cargo en mayo del año anterior.[10] Cabe destacar que este personaje, desde que fungió como obispo de Sonora, en 1910, había condenado y criticado a los rebeldes maderistas; más tarde, en 1913-14, ya como obispo de Aguascalientes, censuró "los tiempos calamitosos que atravesamos" y se lamentó por los peligros y "circunstancias aflictivas por que atraviesa nuestra casa patria",[11] en clara alusión a la revolución constitucionalista. Se autodesterró a San Antonio, Texas, entre 1914 y 1917, tres años en que se vio obligado a separarse de Aguascalientes, huyendo "del huracán que nos devasta",[12] en una "etapa de turbulencias y convulsiones sociales, políticas y religiosas" de la historia del país.

Sin embargo, algunos sacerdotes decidieron quedarse y hacer frente a la situación, aunque el padre Morones confiesa que el miedo se

[8]*La Evolución*, 23 de julio de 1914.

[9]Felipe Morones, *Capítulos sueltos o apuntes para la persecución religiosa en Aguascalientes*, México, Imprenta Aldina, 1955, pp. 153-159.

[10]Archivo de la Mitra del Obispado de Aguascalientes, *Libro de Gobierno*, núm. 14, f. 88 vta y 89 fte. (en adelante citado AMOA).

[11]AMOA, *LG*, caja núm. 3, libro 14 (3), fs. 3 vta. y 6 fte. y fs. 104 vta. y 105 fte.

[12]AMOA, *G*, exp. Excmo. Sr. Obispo Ignacio Valdespino. Valdespino regresó a Aguascalientes a finales de 1918 pero tuvo que salir nuevamente al exilio cuando la guerra cristera, muriendo el 12 de mayo de 1928 en San Antonio, Texas.

apoderó de la mayoría. Por este motivo no se ofició misa en ningún templo de la ciudad el domingo 26 de julio de 1914. Otro síntoma del temor generalizado entre los sacerdotes es el hecho de que hubiesen decidido quitarse el hábito, vistiéndose de laicos. Refiere que hubo algunos que actuaron con suma prudencia al no portar el hábito públicamente, se vistieron de charro o de simples parroquianos. No deseaban llamar la atención ni arriesgarse a ser víctimas del odio que se tenía contra ellos.[13]

Las autoridades constitucionalistas habían dado la orden de clausurar los templos tanto en la capital como en el resto del estado. La reacción contraria no se hizo esperar. El pueblo de Aguascalientes, mayoritariamente católico, se sintió profundamente lastimado en sus creencias religiosas relacionadas con el culto y dio muestras palpables de irritación. El 11 de agosto hubo una manifestación de mujeres, principalmente profesoras, protestando contra el gobierno por el cierre de los templos; se quejaron ante el general Pánfilo Natera, le solicitaron las llaves de los mismos, a lo que el general zacatecano contestó categórico que no podía ni quería obstaculizar las disposiciones de las autoridades militares.

La tribuna desde donde se lanzaron los ataques más persistentes contra la Iglesia fue el periódico constitucionalista *La Evolución*, bajo la dirección de Berlanga. La manifestación de los laicos católicos provocó a su vez una reacción anticlerical. Llegaron al diario varias cartas de apoyo, incitando a las autoridades a no permitir ese tipo de protestas; se pedía acabar con los sacerdotes y terminar de una vez por todas con la propagación de la ignorancia fomentada por el clero. El 13 de agosto Rafael Castillo Pacheco, viejo periodista anticlerical, publicó un artículo titulado "Acerca de la cuestión religiosa", en el que señalaba que el clero no había sabido cumplir con su deber de moralizar al pueblo, traicionando, por el contrario, las ideas de progreso y civilización. Desde ese diario se atacaba el bautismo, la confesión auricular, se regocijaban ante la muerte del papa Pío X y se publicaban composiciones literarias de tinte materialista y artículos marcadamente ateos.[14]

[13]Morones, *Capítulos...*, *op. cit.*, p. 155.

[14]*La Evolución*, 3, 5, 6, 8, 11, 13, 15, 16, 21, 27 de agosto de 1914; 4 y 5 de septiembre de 1914.

Ante la presión pública, el gobernador Fuentes Dávila concedió la apertura de cuatro templos ubicados tanto en el centro histórico como en algunos barrios tradicionales de la ciudad de Aguascalientes: catedral basílica, El Encino, Guadalupe y La Purísima, a cambio de que fueran los propios sacerdotes quienes, dentro de dichos recintos, hicieran propaganda en contra de la confesión. Al jefe político de la capital se le ordenó vigilara, escupulosamente, la estricta observancia de esta disposición.[15] Únicamente se permitió oficiar misas y después permanecerían cerrados; quedó prohibido brindar otro tipo de servicios eclesiásticos. La reacción de la población católica fue inmediata y se organizaron en comisiones para solicitar ante las autoridades militares la reapertura de los demás templos y la normalización del culto. Algún sacerdote y un grupo de señoras se tomaron el atrevimiento de tramitar la solicitud sin "el expreso acuerdo" y la "debida autorización" de la superioridad eclesiástica, cosa que molestó a las autoridades civiles y enseguida vino el amago de castigo. Por ello se mandó una circular a todos los sacerdotes de la diócesis, según la cual, en virtud "de las difíciles circunstancias por que atravesamos, y que por propia experiencia nos constan los gravísimos peligros en que nos ha colocado, no una sino varias veces, la ingerencia de ciertas personas que sin la debida autorización y con no poca imprudencia, han tomado en asuntos de seria importancia cerca del gobierno civil", se prohibía terminantemente tomaran cualquier iniciativa, sea del clero regular, secular o laico, para acercarse a las autoridades revolucionarias sin la debida autorización.[16]

El gobierno militar prohibió también, de manera verbal pero terminante, el repique de campanas sin su consentimiento. Por ello, el señor J. de Jesús López y González,[17] provicario encargado provisionalmente del gobierno eclesiástico (en ausencia del autodesterrado obispo Valdespino), emitió una circular a los párrocos, comunicándoles la disposición del gobierno en el sentido de que se acatase dicha orden, en

[15]Archivo General Municipal de Aguascalientes, *Fondo Histórico*, caja 406, exp. 3, caja 410, exp. 6 (en adelante citado AGMA, *H*).

[16]AMOA, *LG*, caja 3, *Libro de Gobierno,* núm. 14 (3), fs. 14 vta. a 15 vta.

[17]Futuro tercer obispo de Aguascalientes.

virtud de lo delicado y comprometido de la situación, a pesar de que Aguascalientes era una ciudad eminentemente católica cuya población estaba acostumbrada a escuchar los tres toques del *Angelus* y el *De Profundis,* pues el sonido de las campanas ayudaba, decían las autoridades eclesiásticas, a despertar "el espíritu religioso y a marcar de una manera característica el estado del corazón de los fieles".[18] La circular, que apelaba a la simulación de los sacerdotes y a la resistencia de los feligreses mientras llegaban tiempos mejores, decía:

> Con íntima pena de nuestro corazón dictamos las anteriores medidas, *en apariencia de acuerdo con la injusta guerra de que ha sido víctima la inocente Iglesia, pero resueltos a seguir un camino de recta reconciliación y cristiana providencia*, indispensable en la época presente, estamos convencidos por propia y dolorosa experiencia que nada es más práctico para remediar paulatinamente los enormes males que sufrimos.[19]

Por otro lado, se sabe que hubo un intento aislado y por lo tanto frustrado de rebelión contra el gobierno constitucionalista en la región. El cura de Jalpa, Juan Ibarra, se levantó en armas con cuatrocientos hombres y el 24 de agosto de 1914 una columna del ejército revolucionario salió a combatirlo a la hacienda de La Luz, Zacatecas, a seis leguas de la villa de Calvillo, "pues parece –se dijo– que abriga la intención de tomar aquella" plaza.[20] El gobierno constitucionalista dictó orden de aprehensión contra "algunos portadores de la pestilente sotana", entre ellos el párroco de Calvillo, que estaban en connivencia con el cura de referencia.

Fuera de este incidente, la respuesta de la Iglesia católica ante los acontecimientos fue el silencio. Hubo, sin embargo, una resistencia altamente riesgosa que demandaba suma cautela, si no querían exponerse a las persecuciones y represalias por parte de las autoridades militares.

Reconoce el padre Morones que algunos sacerdotes, a pesar de la prohibición, se arriesgaban a desobedecer las órdenes dispuestas. Por

[18]AMOA, *LG,* caja 3, libro, núm. 14 (3), fs. 7 fte. a 9 fte.

[19]Las cursivas son nuestras. AMOA, *LG*, caja 3, *Libro de Gobierno* 14 (3), fs. 14 fte. y vta.

[20]*La Evolución*, 25 de agosto de 1914.

otro lado, menciona que la tropa solicitaba de los curas servicios tales como bendición de imágenes y celebración de casamientos.[21] Cito solamente un dato que revela cómo las formas de religiosidad, relacionadas con el culto, no sólo subsistieron sino que, a pesar de lo anómalo de la situación derivada del proceso revolucionario, tendieron, en términos absolutos, a acrecentarse. En el primer semestre de 1914 hubo 127 solicitudes de matrimonio eclesiástico, mientras que para la segunda parte del año hubo 99 solicitudes matrimoniales explícitas, lo que equivale a una disminución de tan sólo 22.1 por ciento respecto al semestre anterior.[22] Ello significó un nuevo desacato a las disposiciones gubernamentales a la vez que una muestra fehaciente de vitalidad religiosa, dado que se habían dado órdenes expresas de no prestar este tipo de celebraciones de culto.

Otra medida iconoclasta de parte de las autoridades militares que causó gran expectación entre la población aguascalentense fue la quema pública de confesionarios a la puerta de los edificios católicos, así como la profanación de imágenes. El secretario de Gobierno lanzó una arenga que llevó al terreno de la práctica inmediatamente. Dijo David Berlanga, en términos lapidarios: "Es preciso ahora para cumplir con nuestro deber como revolucionarios... destruir al clero, quemarle todos los medios que ha tenido para sembrar la superstición y fomentar el fanatismo".[23]

El 25 de agosto de 1914 el diario *La Evolución* anunció que "a solicitud de algunas señoritas de la localidad, hoy serán quemados los confesionarios y algunos otros ornamentos de los frailes en la Plaza de Guadalupe".[24] Se dijo que sería un acto en pro de la civilización y del mejoramiento intelectual y moral del pueblo. Se invitó a todas las familias para que llevasen a sus hijos a presenciar el "acto solemne" donde se les explicaría la importancia y significación del evento. Se

[21]Morones, *Capítulos...*, *op. cit.*, pp. 153-159.

[22]AMOA, IM, caja 93, 1913-1917.

[23]*La Evolución*, 27 de agosto de 1914. Confróntese con el artículo de Todd Harch, "*El credo revolucionario*: David Berlanga and Convention of Aguascalientes", 2001, 19 pp. [Ponencia localizada en la página de la Universidad de Texas. Agradezco la referencia al señor Pedro Zamudio Godínez].

[24]*La Evolución*, 25 de agosto de 1914.

sustrajeron los confesionarios e imágenes religiosas de distintos templos, mismos que fueron acumulados en el lugar acordado y se les prendió fuego; y

> cuando la hoguera estaba en toda su fuerza, la Srita. Emma Rodríguez tomó la palabra, explicando a la multitud que presenciaba el acto lo necesario que era la desaparición inmediata del confesionario, que por tanto tiempo sirvió al clero para mantener la ignorancia en nuestro país, desarrollando el fanatismo en la sociedad.[25]

La prensa constitucionalista afirmó que la señorita profesora fue muy aplaudida por "el pueblo", que en "compacta muchedumbre" concurrió a la incineración de los confesionarios. No pudo faltar al acto, por supuesto, el profesor revolucionario:

> El Teniente Coronel David G. Berlanga, que también asistió a presenciar la incineración, tomó la palabra felicitando al pueblo por aquel acto que había pedido y que con justicia le fue concedido, diciendo que podían volver tranquilos a sus hogares, pues los frailes no oirían más los lamentos de sus esposas e hijas, ni sembrarían la ignorancia por más tiempo en el pueblo, pues que éste había deshecho para siempre en esos momentos a uno de los enemigos más grandes que se oponían a su adelanto y felicidad.[26]

En ese mismo sentido y con el pretexto de mejorar las condiciones materiales en el ramo de la instrucción pública, "y para ver de lograr locales... higiénicos y suficientemente amplios, se ha ordenado la desocupación de todos los conventos para convertirlos en escuelas".[27] Es por ello que "el edificio de magnífica construcción que el clero destinaba al seminario, se destinará para Escuela Normal..."[28] Efectivamente, el gobierno revolucionario intervino el colegio católico, hizo algunas reformas y determinó que ahí se estableciera la sede de la Escuela Normal para Profesores (únicamente varones), establecimiento que fue inaugurado el 1 de diciembre de 1914.[29] Durante el gobierno de

[25] *Idem.*
[26] *Idem.*
[27] *El Liberal*, México, 12 de octubre de 1914.
[28] *Idem.*
[29] AGMA, H, caja 402, exp. 11.

la Soberana Convención Revolucionaria y luego, cuando la entidad estuvo bajo el mando de las autoridades villistas, la situación para el clero romano no mejoró, pues los ex conventos fueron remodelados y convertidos en escuelas. Frailes y monjas fueron considerados gente indeseable pues no prestaban, decía la prensa capitalina, "servicios útiles a la sociedad y a la patria",[30] pues eran simplemente afectos a la vida contemplativa. El clero católico debió escandalizarse ante tales demostraciones, pero atemorizados por la presencia amenazante de las autoridades militares prefirieron guardar un prudente silencio.

El profesor Alejandro Topete del Valle (q.e.p.d.), cronista de la ciudad de Aguascalientes, refiere que por esta época el gobernador y comandante militar del estado, junto con su secretario de Gobierno, intentaron apoderarse del templo de San Antonio, construido por el arquitecto autodidacta Refugio Reyes en 1907 y que permanecía cerrado por orden expresa del gobierno, con la intención de convertirlo en Palacio Legislativo. Esto ocurrió en octubre, cuando ya estaba la Soberana Convención Revolucionaria. Sin embargo, un aguerrido contingente de personas, en el que abundaban mujeres que laboraban en los puestos del mercado Terán, encabezadas por la señora Adela Douglas –hija del rico empresario de origen escocés John Douglas y que "no le tenía miedo ni al diablo"–,[31] al saber tal propósito se adueñaron del templo y atrincheradas repelían a pedradas a quien osase acercarse, particularmente si era alguien del gobierno. Surgió un estribillo popular: "Entre Fuentes Dávila y Berlanga / quiseron tomar San Antonio / pero se les hizo fiebre / a los jijos de un demonio".[32]

La reapertura de los demás templos al culto público se realizó hasta que el gobierno de la Convención y Alberto Fuentes Dávila habían abandonado el estado. Se instaló un gobernador villista en Aguascalientes y el propio Centauro del Norte entregó las llaves de los templos de San José, San Marcos, La Merced, La Enseñanza, Nuestra Señora de la Salud y San Juan Nepomuceno en manos del padre Morones, no sin

[30]*El Pueblo*, México, 2 de octubre de 1914.

[31]Morones, *Capítulos...*, *op. cit.*, p. 156.

[32]Entrevista realizada por Luciano Ramírez Hurtado al profesor Alejandro Topete del Valle (q.e.p.d.), entonces cronista de la ciudad de Aguascalientes, marzo de 1989.

antes decretar la expulsión de los sacerdotes extranjeros del territorio de Aguascalientes.[33]

Consideración final

Los siguientes años en Aguascalientes fueron de una convivencia difícil, en medio de un clima tenso. Los gobernadores carrancistas en la entidad, si bien quisieron meter en cintura a la Iglesia católica mediante ciertas prohibiciones y amenazas, permitieron o quizá no pudieron evitar la reorganización de los católicos (celebración de conferencias morales, proliferación de asociaciones de laicos, escuelas de ambos sexos a su cargo) así como la reanudación completa del culto (aplicación de sacramentos, celebración de misas, etcétera).[34]

Todavía en septiembre de 1918, en clara alusión al artículo 130 constitucional, los consultores de la mitra del obispado de Aguascalientes, reunidos en la sala episcopal, se preguntaban cuál sería la conducta del gobierno eclesiástico diocesano en caso de que el gobierno civil quisiera reglamentar el culto católico en el estado, tal como había sucedido ya en otras partes de la república, llegando a la desafiante resolución de que rechazarían categóricamente todo intento de ingerencia del gobierno civil respecto a la disciplina de la Iglesia.

> Puesto que de ninguna manera la Iglesia depende del Estado, ni éste debe legislar en ella. Mas en la práctica, debe aprovecharse la más insignificante libertad que se deje para ejercer el santo ministerio, y cumplir con este sagrado deber, atendiendo a la salud de las almas, que de ninguna manera se han de abandonar mientras se tenga un rasgo de tolerancia para ejercer.[35]

A pesar de todas las adversidades del periodo constitucionalista y demás gobiernos emanados de la revolución, "el culto y la piedad religiosa",[36] gracias a la actividad magisterial y moral de la Iglesia, no decayeron en Aguascalientes. Por el contrario, al resistir con éxito las

[33]AMOA, *LG*, *Libro de Gobierno*, núm. 14, fs. 121 fte. y 122 vta. Véase Morones, *Capítulos...*, *op. cit.*, p. 159.

[34]AMOA, *LG*, libro 14, fs. 18 vta.-19 fte.; 23 fte. y vta.; 24 fte. y vta.; 123 fte. y vta.; 130 fte. y vta.

[35]AMOA, caja "Sec. de Gobierno, Diócesis, datos históricos, 1899-1976".

[36]Gutiérrez, *La labor social..., op. cit.*, p. 171.

presiones secularistas, las formas de religiosidad relacionadas con el culto lejos de debilitarse tendieron a fortalecerse y expandirse. De esa manera, la presencia de la Iglesia demostraba, una vez más, que la realidad socio-religiosa era mucho más compleja de lo que imaginaban los regímenes emanados de la revolución. A ello contribuyeron la prudencia de las autoridades eclesiásticas y la activa militancia de los laicos, que a título personal o a nombre de alguna asociación se atrevieron a desobedecer solapada o abiertamente las disposiciones anticlericales del gobierno. Una década más tarde, cuando el conflicto religioso y la guerra cristera se hicieron presentes, cambiarían el escenario y las circunstancias, no así sus actores fundamentales.[37]

Fuentes consultadas

Archivos

Archivo de la Mitra del Obispado de Aguascalientes, *Libro de Gobierno*, 1912-1918
Archivo General Municipal de Aguascalientes, *Fondo Histórico*, 1910-1920

Periódicos

El Demócrata, México, D.F., octubre de 1914
La Evolución, Aguascalientes, Aguascalientes, julio a septiembre de 1914
El Liberal, México, D.F., agosto-noviembre de 1914
El Pueblo, México, D.F., octubre de 1914

Bibliografía

Blancarte, Roberto, 1993, *Historia de la Iglesia católica en México*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Mexiquense.

[37]Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Mexiquense, 1993, pp. 11-12.

Cervantes, Federico, 2000, *Francisco Villa y la revolución*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.

Feliciano Velázquez, Primo, *Historia de San Luis Potosí*, México, Cultura Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, vol. 4.

Flores Torres, Óscar, 1981, *Burguesía, militares y movimiento obrero en Monterrey*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León-Facultad de Filosofía y Letras.

Gutiérrez, José Antonio, 1997, *La labor social de la Iglesia católica en Aguascalientes*, Aguascalientes, Instituto Cultural de Aguascalientes-Diócesis de Aguascalientes.

Harch, Todd, 2001, "*El Credo Revolucionario*: David Berlanga and Convention of Aguascalientes", 19 pp.

Mendirichaga, Rodrigo, 1994, *Los cuatro tiempos de un pueblo. Nuevo León en la historia*, Monterrey.

Meyer, Jean, 1994, *La cristiada,* vol. 2: *El conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929*, México, Siglo XXI.

Morones, Felipe, 1955, *Capítulos sueltos o apuntes para la persecución religiosa en Aguascalientes*, México, Imprenta Aldina.

Padilla, Yolanda, 1992, *El catolicismo social y el movimiento cristero en Aguascalientes*, Aguascalientes, Instituto Cultural de Aguascalientes.

Vela González, Francisco, 1983, *Diario de la revolución, enero-octubre de 1914*, t. II, Monterrey, Alfonso Reyes.

*Yolanda Padilla Rangel**

Anticlericalismo carrancista y exilio católico a Texas, 1914-1919[1]

Mi reino no es de este mundo.
JUAN 18, 36

INTRODUCCIÓN

Durante el gobierno de Porfirio Díaz la jerarquía católica se había acostumbrado a una cierta protección, de manera que cuando estalló la revolución mexicana comenzó a buscar –sin éxito– gobernantes que, por lo menos, no empeoraran la situación y le ofrecieran la posibilidad de cambiar leyes que no la favorecían. Pero como no encontró tales gobernantes, y cayendo en la tentación de involucrarse en la política, decidió alentar por cuenta propia la formación de un partido católico que intentara llegar al gobierno. Partido que fue un producto más o menos lógico del catolicismo social organizado, que había tenido como punto de partida la encíclica *Rerum Novarum*. En el fondo, al apoyar este partido político, la jerarquía mexicana estaba mostrando su intransigencia no sólo contra el gobierno liberal sino también contra algo tan abstracto como "el advenimiento del mundo moderno", aferrándose a un pasado en el que no había tenido serios problemas

*Doctora en ciencias sociales por El Colegio de Michoacán, profesora e investigadora en el Departamento de Historia de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

[1]Este relato está basado en un trabajo de investigación más amplio titulado, *Los desterrados. El exilio católico en Texas durante el carrancismo*, en proceso de publicación por la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

al decidir para la sociedad mexicana un rumbo que había pretendido, también, católico.

¿Por qué esa histórica animadversión mutua entre liberales y católicos? No sólo era que el proyecto social de cada grupo era diferente. En el siglo XIX los liberales también habían acusado a la Iglesia de pecados tales como concentrar riqueza, involucrarse en política y tener sacerdotes con conductas inmorales. Las críticas liberales muchas veces habían tenido razón, aunque tampoco habían considerado en qué utilizaba la Iglesia católica buena parte de su riqueza (escuelas, hospitales, orfanatos, asilos). Además, algunas críticas liberales quizá tenían el secreto móvil de apoderarse de la riqueza eclesial, pues mucho la necesitaba el naciente Estado mexicano. Por otra parte, sin negar los casos de sacerdotes inmorales, los liberales generalizaban esta inmoralidad a *todos* los miembros del clero. Pero, para los liberales, el pecado imperdonable de la jerarquía era el de inmiscuirse en política, el no querer renunciar a definir y dirigir el destino de los mexicanos. ¿Por qué? Porque consideraban que eso era incumbencia solamente del Estado secular. Y en la cúpula de este Estado, a la vuelta del siglo, los liberales se encontraban pasando la estafeta anticlerical a los revolucionarios.

Durante la revolución mexicana el anticlericalismo más radical tuvo sus orígenes en la política. A los revolucionarios no les convencía la participación de los católicos en la organización obrera y campesina, ni en la educación ni en la prensa ni mucho menos en las decisiones del gobierno. Y como el catolicismo social buscaba incidir en todo ello, los ánimos entre revolucionarios y católicos habían comenzado a caldearse desde fines del porfiriato. Aunque Madero había coqueteado con el Partido Católico, a la mayoría de los incipientes revolucionarios no les gustaba para nada la participación de los católicos en política, ni mucho menos la ayuda (forzada o no) que el obispo Mora y del Río había dado al usurpador Victoriano Huerta.

Todo se complicó para la jerarquía católica con el golpe de Estado de Huerta, con el cual había simpatizado y, desde luego, el anticlericalismo se había acendrado con el advenimiento de los carrancistas al poder. El anticlericalismo carrancista asestó fuertes golpes a la jerar-

quía, que tuvo que salir huyendo del país, vivir en el exilio durante varios años y regresar, sólo para reorganizarse mejor.

El exilio católico se produjo a raíz de la primera oleada de anticlericalismo revolucionario. Este tipo de anticlericalismo radical, según Alan Knight,[2] se observó principalmente entre los líderes ilustrados del movimiento revolucionario y no tanto entre sus bases rurales. Un anticlericalismo moderado se había expresado, desde tiempo atrás, entre las clases medias urbanas y profesionales, particularmente del norte del país. Pero el apoyo de la jerarquía católica a Huerta lo había agudizado, y Venustiano Carranza lo había dicho claro: sus enemigos eran el ejército huertista, los terratenientes y el clero, la "reaccionaria trinidad". Los carrancistas condenaban también a la Iglesia católica como institución porque la consideraban responsable de los problemas de la sociedad mexicana. Decían que obstruía el progreso y originaba el retraso económico, la ignorancia, el analfabetismo, la indolencia y la superstición, al mismo tiempo que estaba asociada con la embriaguez, la prostitución, los juegos de azar y otros males sociales. Al mismo tiempo, los constitucionalistas se oponían al clero católico porque éste reconocía sujeción a un "gobierno extranjero", el del Vaticano, el cual entraba así en competencia con el gobierno nacionalista que estaban imponiendo en México.

En un primer momento, la energía anticlerical de los revolucionarios se encauzó no sólo contra las propiedades de la Iglesia católica sino también, y más importante aún, contra sus representantes y sus símbolos. La persecución y el asesinato de sacerdotes, así como la exclaustración de monjas fueron pan de todos los días, así como la quema de imágenes y otros actos destructivos e iconoclastas, robos y atropellos. Una modalidad anticlerical muy socorrida por los revolucionarios fue secuestrar sacerdotes y ponerlos en prisión con amenaza de muerte, para luego cobrar al pueblo católico altas sumas por su rescate. Según algunos sacerdotes, este fue el principal motivo de su exilio, puesto que ellos no querían que el pueblo –de por sí sumido en la pobreza– se viera obligado a pagar dinero por su rescate. En octubre de 1914 Martín Stecker, un alemán luterano, de 60 años, escribió: "Sé de sacerdotes

[2]Alan Knight, *La revolución mexicana, del porfirato al nuevo régimen constitucional*, vol. II, *Contrarrevolución y reconstrucción*, México, Grijalbo, 1986, pp. 499-501.

católicos que, *so* pena de muerte, fueron forzados a barrer las calles de la ciudad y a hacer trabajos serviles para soldados ordinarios". Y así como esto, testimoniaba una serie de atropellos contra el clero y sobre su deportación. Consignó también, por ejemplo, que cuarenta religiosas habían sido violadas.

Muchos de los actos anticlericales fueron conocidos directamente por los vecinos de templos y transmitidos en forma oral por los parroquianos, puesto que no fueron publicados en la prensa nacional, dado que ésta estaba controlada por los carrancistas. Los reportes de actos anticlericales fueron conocidos en forma pública en otras partes del mundo –y en el mismo México– principalmente a través de los reportes de cónsules y embajadores, así como por lo publicado en la prensa católica norteamericana. El exilio católico dejó en México poca huella escrita.

Southern Messenger, el periódico católico que se difundía en las diócesis de El Paso, *Corpus Christi*, San Antonio, Galveston y Dallas, comenzó a publicar noticias de los exiliados. Su interpretación de lo que sucedía en México coincidía lógicamente con la versión de los exiliados, en concreto de la jerarquía católica. Esta versión era que México estaba siendo controlado por bandidos y malhechores. *Southern Messenger* reportó todos los "ultrajes" cometidos contra los miembros de la Iglesia católica, según eran relatados por ellos mismos. Estos relatos estaban llenos de sucesos anticlericales ocurridos en varias partes del país.[3]

Algunos revolucionarios nacionalistas se ensañaron contra el clero extranjero. Por tal motivo, tanto sacerdotes como religiosos y religiosas que pertenecían a órdenes que habían tenido su origen en otro país, fueron expulsados de México. El clero secular y regular, fuera extranjero o no, que se encontraba trabajando en el centro y norte del país, tuvo que huir por tierra, utilizando el ferrocarril, rumbo a Laredo o El Paso. Cientos de exiliados llegaron a Texas por tierra, y algunos pocos

[3]Es gracias a este periódico y a los documentos encontrados en los Archivos Católicos de Texas, en el Archivo del Arzobispado de San Antonio, en el Archivo de la Universidad de Loyola en Chicago y en el Archivo del Arzobispado de Chicago que ha sido posible construir este relato –aquí sintetizado. Así también, algo se encontró en el Centro para la Historia Americana y en la Biblioteca Benson de la Universidad de Texas en Austin.

por barco, vía Galveston. Según cálculos de Francis Clement Kelley[4] a mediados de 1915 más de quinientos exiliados habían pasado o se habían quedado en ese estado. Por otra parte, los expulsados de Guadalajara en 1914, en total unas trescientas personas entre sacerdotes, religiosos y religiosas, habían tenido que huir por Manzanillo hacia California, en un barco peruano. Algunos sacerdotes de la ciudad de México huyeron por Veracruz rumbo a Cuba, para de ahí pasar a Estados Unidos. Unos pocos obispos, los que tenían más dinero, se habían ido a Roma.

El clero secular y regular en Texas[5]

Entre 1914 y 1917 llegaron a Texas miembros de varias órdenes religiosas. Por ejemplo, a El Paso llegaron jesuitas provenientes de varias partes de México (habían llegado allí desde la guerra de reforma en 1873). Así también llegaron a Laredo, El Paso y San Antonio religiosos varones de otras órdenes y congregaciones, como maristas, *christian brothers,* carmelitas, pasionistas, little brothers of Mary, claretianos y por lo menos un franciscano. También llegaron a Texas religiosas de las siguientes órdenes: teresianas, del verbo encarnado, ursulinas, siervas de María, ministras de los enfermos, pasionistas, josefinas, misioneras hijas de la Purísima Virgen María (de origen hidrocálido), carmelitas, etcétera. Casi todas estas personas, hombres y mujeres, hasta ese momento se habían dedicado en México a tareas relacionadas con la educación de niños y niñas, así como a labores asistenciales, atendiendo a enfermos, ancianos o huérfanos.

[4]Francis Clement Kelley fue campeón en la defensa de los exiliados, y lo que de él aquí se dice está basado en sus libros *The Bishop Jots it down*, New York and London, Harper and Brothers Publishers, 1939; *The book of red and yellow*, Illinois, Catholic Church Extension Society, 1915; y *The Story of Extension*, Chicago, Extension Press, 1922. También en la biografía de James Gaffey titulada *Francis Clement Kelley and the American Catholic Dream*, Bensenville,The Heritage Foundation, 1980.

[5]Este apartado está basado en Yolanda Padilla, "Cultural encounter: U.S. images of the Catholic Clergy Exile in Texas 1914-1919", en *Catholic Southwest. A Journal of History and Culture*, Texas Catholic Historical Society, vol. 16, 2005, pp. 9-20.

Los sacerdotes seculares también llegaron a montones: obispos, párrocos, vicarios, seminaristas, sacerdotes en general. Muchos lo hicieron en condiciones deplorables: cansados, desaliñados, sin un centavo en la bolsa. Antes de llegar, muchos habían sido secuestrados y encarcelados y, luego de haber tenido que pagar el pueblo un rescate por su liberación, habían realizado un penoso viaje hasta la frontera norte del país. Llegaban cansados, con hambre y sed, y generalmente eran canalizados al Hospital Santa Rosa, de las religiosas del verbo encarnado, en San Antonio. Muchos sacerdotes y obispos llegaban disfrazados, de campesinos o de profesionales, para no ser reconocidos por los oficiales mexicanos y poder cruzar la frontera.

Los primeros auxilios a todas estas personas fueron ofrecidos por comunidades religiosas, como los jesuitas, claretianos, ursulinas, religiosas del verbo encarnado, etcétera. Después tomó cartas en el asunto el obispo de San Antonio, John W. Shaw. Pero ya cuando los exiliados se contaban por cientos, comenzaron a ser canalizados a otras diócesis, como Nuevo México, Arizona, Nueva Orleáns y Kansas. Sin embargo, autoridades eclesiales como las de Nuevo México dijeron que no podían atender más exiliados, ni siquiera hospedarlos, argumentando que su diócesis era muy pobre, y que las casas de religiosas y religiosos ya estaban llenas de refugiados.

Entonces las autoridades eclesiásticas de Texas pidieron ayuda caritativa a los católicos, a través del periódico *Southern Messenger*, en el cual tuvieron que dar una imagen positiva de los exiliados. Así también, un sacerdote claretiano pidió auxilio a la Extension Society de Chicago, que había sido fundada por Francis Clement Kelley y otros sacerdotes y empresarios para favorecer la expansión de la Iglesia católica en las diócesis pobres del sudoeste norteamericano. Kelley tuvo que hacer lo mismo que las autoridades eclesiásticas texanas: pedir ayuda a la caridad católica norteamericana, publicando noticias en la revista *Extension Magazine*, en la cual había tenido que dar, también, una imagen positiva de los exiliados y negativa del gobierno mexicano.

El pueblo católico no negó su ayuda a los exiliados. Sin embargo, algunos obispos y miembros del clero norteamericano se resistieron a hacerlo, pues flotaba en el ambiente la idea de que el clero mexicano se

había involucrado demasiado en la política mexicana, y que esto había provocado su destierro. Algunos párrocos norteamericanos ofrecieron trabajo a los exiliados en sus parroquias, pero como los exiliados no hablaban inglés, no pudieron dárselos. Además, los obispos mexicanos no querían que los sacerdotes y seminaristas se fueran al norte de Estados Unidos, porque temían perderlos, los querían cerca de ellos, o sea en el sur, quizá para controlarlos mejor. Los sacerdotes, entonces, tuvieron que buscar trabajo como peluqueros, meseros, empleados de tiendas, etcétera. También vivieron de los estipendios de misas que les conseguía Extension Society.

Por su parte, Kelley escribió un libro titulado *The book of red and yellow*, que era propaganda para la causa de los exiliados mexicanos. Con ese libro y los artículos de *Extension Magazine*, pudo recaudar donativos para el Seminario Mexicano que se fundó en Castroville, Texas, y que funcionó entre 1914 y 1919.[6]

La sociedad norteamericana ayudó a los exiliados a través de las siguientes organizaciones: Extension Society, American Federation of Catholic Societies (AFCS), Knights of Columbus, las Catholic Daughters of America, etcétera. Los jesuitas ayudaron a divulgar información sobre los exiliados a través de la revista *America*. La jerarquía norteamericana también tomó sus medidas, sobre todo ayudando a Extension Society y permitiendo colectas para los refugiados durante las misas. Es importante subrayar el papel inicial que en la organización de la ayuda jugaron los jesuitas, y después Kelley. Aunque la relación de Kelley con los refugiados y la ayuda que para ellos consiguió siempre fue vertical: venía del norte, y su forma era caritativa y paternal.

Kelley nunca había visto mexicanos y cuando vio a los exiliados en Cuba, por primera vez en 1914, le impresionó su apariencia. Primero, por cómo iban disfrazados, y luego por sus rasgos étnicos. Vio a los sacerdotes como "intelectuales indios", o mejor dicho, esta fue la imagen que de ellos quiso dar para poder reunir fondos: "prácticamente todos los refugiados eran hombres con apariencia de intelectuales".

[6]Al respecto puede verse Yolanda Padilla, "El seminario mexicano en Castroville, Texas, 1914-1919", ponencia presentada en el congreso de la Social Scientist Society of the American Southwest, realizada en Albuquerque, del 14 al 17 de marzo de 2007.

En sus artículos los presentó, según dijo, como "el tipo de gente que al ciudadano norteamericano medio le gusta conocer y se siente honrado de conocer". En sus libros,[7] Kelley plasmó también una visión de la historia de México en blanco y negro, es decir, dando una visión negativa de la época prehispánica, después una positiva de los españoles y la cristianización, para dar luego una imagen negativa de los liberales y los revolucionarios. Su visión estaba llena de prejuicios raciales y de ideología política conservadora.

Respecto a la posición política de los exiliados, podemos decir que muchos de ellos, aun siendo mantenidos por el pueblo norteamericano, expresaron sus sentimientos contra el gobierno norteamericano. Según Kelley, todos los refugiados amaban México y querían regresar pronto a su país, y ninguno deseaba la intervención de Estados Unidos. Esto cambió un poco su visión política, pues antes de su contacto con los refugiados estaba a favor de la intervención militar en México.

La ayuda norteamericana

Kelley, nombrado portavoz oficial de los exiliados, se dedicó a promover su causa entre la jerarquía norteamericana y su gobierno. Además, apoyó la presión republicana que se ejerció contra el presidente Wilson, a través de Theodore Roosevelt, quien quería desprestigiar la política exterior del presidente Wilson, aunque disfrazando su acción de humanitarismo. Cuando Kelley participó directamente en esto, los ánimos se caldearon y el cardenal Gibbons tuvo que intervenir para calmarlos, restringiendo las críticas de los jesuitas y de Kelley, no sólo contra el gobierno norteamericano sino también contra el mexicano.

Un asunto que resultó significativo fue el de la violación que los anticlericales hicieron de unas religiosas, al parecer en Querétaro. Este suceso se quería mantener en secreto por los católicos, pero en la pugna entre Kelley y el presidente Wilson fue el asunto que más se ventiló, pues mientras Kelley afirmaba que esto era cierto, los cónsules

[7]Especialmente en Francis C. Kelley, *Blood drenched altars, Mexican study and comment*, Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1935.

norteamericanos decían que nada sabían al respecto. O sea, tanto un grupo como el otro hacía uso político de esta información. Pero la presión republicana finalmente surtió cierto efecto, por lo que Wilson tuvo que decir a Carranza que no reconocería a su gobierno si en México se seguían cometiendo más tropelías contra los representantes de la Iglesia. Para Wilson el problema de México no era religioso sino económico y educativo. Aún así, antes de reconocer a Carranza, intentó contener el anticlericalismo, básicamente para no tener problemas en casa con los republicanos.

Como vocero oficial del clero mexicano en el exilio, Kelley trabajó en la vía diplomática, pero también en la política, ejerciendo presión a través de banqueros católicos norteamericanos a Carranza y, como ya se dijo, a través de la presión republicana a Wilson. Kelley fracasó en sus gestiones diplomáticas pero, a cambio, recibió de El Vaticano el nombramiento de monseñor, a petición de la jerarquía católica. Ésta quería que el gobierno norteamericano no reconociera a Carranza, a menos que éste ofreciera garantías para la libertad religiosa, lo que quería decir que también regresara algunas propiedades a la Iglesia y le permitiera funcionar en sus escuelas e instituciones de asistencia social. Pero todo fue un fracaso, y Carranza fue reconocido por el gobierno de Estados Unidos.

Trayectorias de algunos obispos en San Antonio

La jerarquía mexicana en el exilio se metió mucho en política. Apoyó a Kelley en todas sus gestiones, aun en las medidas más politizadas, como el trato directo con el partido republicano. Kelley se había convertido, por eso, en persona *non grata* en la Casa Blanca y con él los obispos católicos, quienes desde entonces quedaron sin posibilidad de participación política ni en Estados Unidos ni en México. Cuando Wilson reconoció a Carranza, los obispos reaccionaron y protestaron, pero todo fue en vano.

El rumbo de los obispos en el exilio fue diverso. Cuando se suscitó el anticlericalismo carrancista –que respondía en mucho a sus acciones– la mayoría de los obispos fue expulsada de México y en San Antonio,

Texas, se ubicó un grupo compacto e importante de ellos. ¿Cómo llegaron allí? A finales de julio de 1914, cuando varios sacerdotes estaban en el exilio, algunos obispos (doce en total) se habían refugiado en la ciudad de México. Cuando el ejército norteamericano ocupó Veracruz, el arzobispo de México, José Mora y del Río, temiendo por su vida, se había ido rápidamente a Europa, desterrado por Huerta. En este momento, el obispo de San Antonio, John W. Shaw, había ofrecido hospitalidad a los obispos reunidos en la ciudad de México. El arzobispo de Monterrey, Francisco Plancarte, había contestado rápidamente: "En caso de que me vea forzado a dejar mi país, aprovecharé su generosa hospitalidad, la cual me mantendrá cerca de mi amada grey".[8] Otros obispos mexicanos muy pronto también le tomaron la palabra al de San Antonio, y comenzaron a dirigirse hacia allá. Jesús María Echavarría, obispo de Saltillo, fue al parecer el primero en llegar a San Antonio, hospedándose inicialmente en el Hospital de Santa Rosa atendido por las religiosas del verbo encarnado. Él había salido por Veracruz y, pasando por La Habana y Nueva Orleáns, había llegado a San Antonio.[9]

El día primero de octubre de 1914 ya se encontraban en San Antonio Leopoldo Ruiz y Flores, arzobispo de Morelia, y Francisco Plancarte y Navarrete, arzobispo de Linares, quienes habían llegado inicialmente al monasterio de los religiosos hijos del inmaculado corazón de María. Otros prelados habían sido hospedados por el obispo de San Antonio, quien vivía en Brackenridge Villa (en Alamo Heights), propiedad de las religiosas del verbo encarnado. Estos prelados eran: Ignacio Valdespino y Díaz, obispo de Aguascalientes, Miguel M. de la Mora, obispo de Zacatecas, y José Fernández, abad de la Basílica de Guadalupe. A ellos cuatro se unirían luego el arzobispo José María Mora y del Río, y Juan Herrera y Piña, obispo de Tulancingo. El obispo Shaw de San Antonio tuvo que mudarse de Brakenridge Villa al Hospital de Santa Rosa, para que los mexicanos estuvieran más cómodos, llevándose consigo al obispo Francisco Uranga de Sinaloa. La estancia de los jerarcas mexicanos representó una carga para las religiosas del verbo encarnado, quienes

[8]Southern Messenger (SM), "Religious persecution in Mexico", San Antonio, 30 de julio de 1914.

[9]*Idem*.

tuvieron que ser ayudadas, primero por el obispado de San Antonio y, después, por Extension Society.[10] Los obispos de San Antonio más importantes y que jugaron un papel crucial en la vida de los exiliados allí fueron José Mora y del Río y Juan Herrera y Piña. Observemos algo de sus trayectorias, así como otras de obispos que desempeñaron un papel menos importante.

José Mora y del Río

Mora y del Río formaba parte de un grupo como de diez de sacerdotes que, a fines del siglo XIX, había estudiado en Roma, bajo la protección del sacerdote Antonio Plancarte y del arzobispo Labastida. Este grupo de sacerdotes había regresado de Roma a principios del siglo XX y, paulatinamente, sus integrantes habían estado ocupando puestos privilegiados en la estructura eclesial,[11] dando la impresión de que habían sido elegidos y formados precisamente para ello. Otros miembros de este grupo fueron, por ejemplo, Francisco Orozco y Jiménez, Juan Herrera y Piña y Francisco Plancarte y Navarrete. Además de haber estado sujetos a la misma formación clerical, habían estrechado fuertes lazos de amistad y estaban compartiendo un mismo destino: ascender paulatinamente los escalones de la jerarquía mexicana, encabezar el proyecto católico social y, ahora, vivir exiliados en Estados Unidos.[12]

Como antecedente de este exilio podemos decir que cuando José Mora y del Río ya fungía como arzobispo de la arquidiócesis más importante de México, y a pesar de que todavía no se expresaba el anticlericalismo más radical, había expresado su desagrado por la inestabilidad política ocasionada por los revolucionarios. También había alentado –aunque de lejos– la formación y el desarrollo del Partido Católico Nacional a través del cual buscaba quizás "enderezar" el

[10]Patricia Slattery, *Promises to keep. A history of the Sisters of Charity of the Incarnate Word San Antonio Texas*, 2 vols., San Antonio, 1998, p. 125.

[11]Vicente Camberos, *op. cit.*, pp. 7, 82, 97.

[12]*Ibid.*, p. 173.

rumbo del país según el proyecto católico y conseguir garantías para la Iglesia. Pero a principios de 1913 todo comenzó a ir mal para Mora y del Río y, con él, para todo el episcopado mexicano, el clero y la Iglesia en general. Primero, porque la carta pastoral del 22 de enero de 1913, en la que el episcopado mexicano describía a la revolución mexicana como desafiante de la autoridad, fue vista con malos ojos por los revolucionarios. Luego, la gota que derramó el vaso fue la simpatía que Mora y del Río dejó ver por Huerta y el famoso préstamo de 25 mil pesos (o más) que jamás fue perdonado por los constitucionalistas, quienes, como ya se dijo, basaron su anticlericalismo radical en éste y otros "pecados", relativos al comportamiento moral del clero y a la responsabilidad de la Iglesia.

Los constitucionalistas pretendieron comprobar el apoyo de los obispos a Huerta cuando descubrieron una carta de Mora y del Río en la que, en vísperas del golpe, decía a un huertista: "Yo le aseguro una vez más que todos los párrocos y sacerdotes, en mi jurisdicción de conformidad con sus obligaciones, harán lo posible para lograr sobre todo el cumplimiento de las aspiraciones de los honorables jefes de la República que desean la paz y la tranquilidad de nuestro país".[13] La carta demostraba, según los constitucionalistas, el apoyo del arzobispo de México al gobierno de Huerta. Y si bien la carta sólo lo comprometía a él y a los sacerdotes de su jurisdicción, los constitucionalistas extendieron su sentimiento anticlerical a todos los miembros del clero mexicano.

Cuando Huerta envió al destierro a Mora y del Río, el prelado se despidió de México el 15 de mayo de 1914, desde el puerto de Veracruz, advirtiendo que la nación estaba en peligro y diciendo que "solamente la intervención extranjera traerá paz al país".[14] Con estas ideas en mente se embarcó a Roma, pero sus declaraciones aumentaron la ira de los constitucionalistas y otros revolucionarios aunque, al mismo tiempo, se alegraron al saber que el prelado se iba de México (dos

[13]Citada en Juan Arévalo, *Mexico's Archbishop Mora y del Río: Symbol of resistance in the Church and State struggle, an exile in Texas*, ponencia presentada en el 88 meeting of the Texas State Historical Association, Austin, marzo 2, 1984, p. 3.

[14]Juan Arévalo, *op. cit.*, p. 5.

meses después Huerta también saldría de Veracruz, rumbo a Estados Unidos). Después de la visita, según él "rutinaria", a Roma, el arzobispo Mora y del Río llegó a Nueva Orleáns casi un año después, en marzo de 1915[15] y de allí se fue a San Antonio, donde se incorporó al grupo de obispos de Brackenridge Villa. Desde San Antonio intentó coordinar a los obispos y clero que por entonces se encontraban en desbandada, lo cual seguramente encontró problemático. Desde esa fecha y hasta 1919 supervisó el funcionamiento del seminario para jóvenes mexicanos en Castroville, Texas. Apoyó a Kelley en todas sus acciones. Y practicó como deporte la intriga y el cálculo político, tanto en México como en Estados Unidos y Roma, con el fin según él de restablecer el cada vez más difícil señorío de la Iglesia en México. Pero como ya se dijo, todo lo que emprendió con y a través de Kelley fracasó.

En 1918, para la celebración de sus veinticinco años como obispo, Mora y del Río todavía estaba en San Antonio. En ese aniversario el clero en el exilio le organizó una misa en la catedral de San Fernando. El obispo John William Shaw ofició, y un gran número de sacerdotes exiliados acudió. *Southern Messenger* sacó una nota describiendo la manera en que Mora y del Río había sido expulsado de México. En esa ocasión alguien le preguntó a Mora y del Río si pronto regresaría a México y éste contestó que sí, que en cuanto hubiera las garantías para hacerlo sin peligro. Para entonces, el gobierno norteamericano había extendido amnistía a los refugiados políticos y estaba animado a los expatriados a regresar a su patria.[16] Luego Mora y del Río agradeció a Shaw y al clero participante y exhortó a sus paisanos a "eliminar aquello que, a la vista de Dios, haya sido la causa de la persecución contra la Iglesia en México" (quizá se refería a eliminar *de la memoria* sus propias acciones). Expresó su esperanza de regresar al país,[17] deseo que se le cumplió al poco tiempo, como se verá más adelante.

[15]Como se verá después al hablar del cardenal Gibbons, en Nueva Orleáns se entrevistó con este cardenal, dándole sus puntos de vista sobre los principales líderes revolucionarios y, dado que ni Carranza ni Villa ni Zapata le convencían, le insinuó que sólo la intervención norteamericana lograría restaurar la paz en México. Véase Juan Arévalo, *op. cit.*, pp. 6-8.

[16]*Ibid.*, p. 10.

[17]SM, "Jubilee of Archbishop Mora", 28 de marzo de 1918.

Juan Herrera y Piña

Juan Herrera nació en Valle de Bravo, Estado de México, en 1866; a la temprana edad de diez años se embarcó a Roma, junto con el grupo de jóvenes que ya se mencionó, entre los que se encontraban José Mora y del Río. Juan Herrera pasó en el Colegio Pío Latinoamericano quince años de su vida. Se ordenó sacerdote el 31 de marzo de 1888, y el 22 de octubre de 1890 regresó a México, cuando tenía 24 años. A su llegada fue nombrado catedrático del Colegio Clerical Josefino, en la ciudad de México. En enero de 1892 fue escogido para fusionar el Seminario de México con la Universidad Pontificia[18] y en 1898 fue nombrado rector de esa universidad. A partir de entonces su actividad sacerdotal estuvo vinculada con la formación de sacerdotes. El 23 de septiembre de 1907 fue nombrado obispo de Tulancingo, diócesis en la que continuó con el trabajo de organización católica de los trabajadores que había comenzado allí José Mora y del Río.

El 15 de abril de 1914 Juan Herrera salió de México presidiendo una peregrinación de católicos hacia Roma y Jerusalén. Unos meses más tarde, cuando regresaba a México, llegó a La Habana, donde encontró a los sacerdotes mexicanos que estaban huyendo, quienes le informaron sobre los eventos anticlericales en México.[19] La casa episcopal en Tulancingo, su residencia, había sido totalmente saqueada, y clausurado el seminario de su diócesis. Sin poder regresar a México, se encontró en la misma situación que los demás refugiados católicos, sin tener a dónde ir, sin saber qué hacer. Fue en ese momento que llegaron a Cuba Francis Clement Kelley y el arzobispo Blenk de Nueva Orleáns, ofreciendo ayuda material a los refugiados.

Al obispo Juan Herrera le ofrecieron asilo en Estados Unidos, pero tenía él una actitud antinorteamericana, que Kelley y Blenk no dejaron de notar. El obispo Herrera trató de explicar su sentimiento hacia Estados Unidos, país al que consideraba en cierta forma causa de los infortunios de México. Kelley y Blenk le pidieron que dejara de lado esta actitud y aceptara la ayuda que los católicos de Estados Unidos le esta-

[18]Vicente Camberos, *op. cit.*, p. 81.
[19]E.Valverde, *Biobibliografía eclesiástica...*, t. I, pp. 385-389.

ban ofreciendo. Sin tener alternativa, Juan Herrera aceptó la oferta y, junto con otros refugiados, fue con Kelley y Blenk hacia Nueva Orleáns el 9 de noviembre de 1914. De allí partió a Chicago, inmediatamente, el 11 de noviembre, para planear con Extension Society la organización de un seminario mexicano en Estados Unidos. De Chicago partió el 1o. de diciembre de 1914 rumbo a San Antonio, donde se encontró con el grupo de obispos que se habían refugiado en la ciudad de México durante el avance de los constitucionalistas hacia la capital.

De inmediato Juan Herrera fue nombrado rector del seminario mexicano que quedó establecido en Castroville, a pocos kilómetros de San Antonio, a donde llegó el 22 de enero de 1915. Allí se dedicó a echar a andar el acariciado proyecto de los prelados exiliados, de contar con una institución que reprodujera al clero para la Iglesia en México. Estando como rector en este seminario, Herrera experimentó algunos problemas, uno de ellos relacionado con su persistente actitud antinorteamericana. Un año después renunció y se fue a vivir con los oblatos de San Antonio.[20] Regresó a México en 1918, después de haber intentado en un par de ocasiones, infructuosamente, cruzar la frontera, portando un disfraz que incluía un bigote postizo.

Miguel de la Mora

El obispo Miguel de la Mora fue víctima de los ataques anticlericales a Zacatecas por parte de Francisco Villa. Por esta razón, desde agosto de 1914 había escrito al cardenal Gibbons, a Baltimore, informándole que la derrota de Huerta no había representado el fin de la persecución de la Iglesia. Durante el dominio villista en Zacatecas, comentó a Gibbons, ni a él ni a sus sacerdotes se les había permitido regresar a la ciudad y todos los templos habían sido cerrados. Gibbons entonces escribió al presidente Wilson, el 18 de agosto, informándole de los acontecimientos en México y de la carta del obispo De la Mora. Wilson le respondió el 21 de agosto diciéndole que lo sentía mucho, pero que consideraba

[20] F.C. Kelley, *The Story of Extension*..., ver el capítulo dedicado a México.

que una palabra suya hacia los constitucionalistas no aliviaría la triste situación respecto al trato que se les estaba dando al clero católico en México, pues ya antes había intentado interponer su influencia entre los constitucionalistas, pero no había resultado. Sólo quedaba, decía, esperar a que las pasiones se calmaran.[21]

El obispo Miguel de la Mora se refugió inicialmente en la ciudad de Chicago, en donde permaneció posiblemente hasta agosto de 1915, trabajando como capellán en un hospital atendido por religiosas. Estando en Chicago comentó sus intenciones de regresar clandestinamente a México con el vicepresidente de Extension Society, quien le había dicho, pesimista, que si lo intentaba pronto lo vería de regreso en Chicago. Pero De la Mora salió rumbo a San Antonio porque quería discutir con los obispos que allí estaban su posible regreso a México.[22] De cualquier manera, para lograr sus intenciones allí estaría más cerca de México.

En un momento determinado (posiblemente a mediados de 1916) logró sus propósitos y se internó en México, sin permiso del gobierno mexicano, y pudo llegar hasta Zacatecas. Allí estuvo escondido, en diferentes lugares del medio rural de su diócesis, en donde se dedicó a predicar y administrar los sacramentos, evitando en todo momento enfrentarse con los carrancistas. Pero a principios de enero de 1917 fue descubierto y arrestado en Monte Escobedo, luego de una batalla entre los carrancistas y los villistas. Los carrancistas alegaron que el obispo De la Mora había apoyado a los villistas, cuando en realidad, según *Southern Messenger*, lo que había pasado era que se había negado a hacer un préstamo al gobierno carrancista, argumentando que no tenía dinero. Fue conducido a Mezquite, donde fue puesto en prisión durante tres días. Luego fue llevado de regreso a Monte Escobedo y posteriormente a Colotlán y un poco después a la ciudad de Zacatecas, a donde llegó todavía como prisionero. El gobernador de Zacatecas dijo que no había cargos políticos concretos, pero que su acción se oponía a las leyes de divorcio vigentes, así como a la instrucción laica, por

[21]Robert Quirk, *Mexican Revolution and the Catholic Church*, Indiana University Press, 1973, pp. 61-62.

[22]Archivo del Arzobispado de San Antonio (AASA), Extension Society, 1916-1920, Carta de Ledvina a Shaw, Chicago, 3 de noviembre de 1915.

lo que se convertía en opositor a la política del gobierno carrancista. El gobernador explicó que durante la reconstrucción carrancista no estaba permitida la completa libertad de expresión, y también por esa razón el obispo debía irse al exilio.[23]

Así fue como el obispo De la Mora regresó a San Antonio, teniendo que adaptarse nuevamente a la vida en el exilio. Para abril y mayo de 1917 lo encontramos ya administrando algunas confirmaciones en poblados texanos, en representación del obispo Shaw, quien había tenido que cancelarlas para asistir al funeral del arzobispo Blenk de Nueva Orléans. En San Antonio el obispo De la Mora ocupó la mayor parte de su tiempo predicando y ofreciendo conferencias sobre la doctrina social católica, en las que contó siempre con un público nutrido, por sus cualidades oratorias.[24] Regresó a Zacatecas con menos triunfalismo que otros obispos.

José María Echavarría

El entonces obispo de Saltillo había nacido en Bacubirito, Sinaloa, el 16 de julio de 1858. Estudió en el Seminario de Culiacán y se ordenó sacerdote en octubre de 1886. En 1904 fue nombrado obispo de Saltillo, tomando posesión de la diócesis en marzo de 1905. Allí lo encontró el anticlericalismo constitucionalista, que saqueó y ocupó varias veces la casa de su sede, perdiéndose varios archivos.[25] Cuando Villa ocupó Saltillo el 20 de mayo de 1914, el obispo Echavarría se encontraba en el puerto de Veracruz, acompañando al arzobispo de México, José María Mora y del Río, quien se embarcaría a Roma. Por su parte, Echavarría se dirigió a San Antonio, Texas, vía La Habana y Galveston. Fue de los primeros en llegar a Brackenridge Villa, desde donde participó junto con los demás obispos en actividades como la expedición de cartas pastorales colectivas y otras declaraciones más o menos quejumbrosas respecto a lo que sucedía en México.

[23]SM, "Bishop de la Mora arrives safetely in Texas", San Antonio, 8 de febrero de 1917.
[24]SM, "Bishop de la Mora enters Zacatecas", San Antonio, 13 de febrero de 1919.
[25]E. Valverde, *Biobibliografía eclesiástica...,* t. I, pp. 287-288.

Ignacio Valdespino

El obispo de Aguascalientes, Ignacio Valdespino, nació el 30 de julio de 1861 en Chalchihuites Zacatecas. Estudió primero en el Seminario Auxiliar de Sombrerete y después en el Mayor de Durango, siendo ordenado sacerdote en 1884. En 1902 fue nombrado obispo de Sonora, donde permaneció hasta que fue nombrado obispo de Aguascalientes el 9 de enero de 1913.[26] Escasamente tenía un año en esa diócesis cuando llegó Francisco Villa, tomó la ciudad y se apoderó del obispado. Precavido, el obispo Valdespino había salido un poco antes a refugiarse a la ciudad de México, donde se reunió con los obispos que se encontraban en las mismas condiciones. Con el avance de los constitucionalistas, el grupo de obispos salió rumbo a Veracruz, y de allí a Galveston y San Antonio. Valdespino fue también de los primeros en llegar. Participó en todas las actividades colegiadas de los obispos.[27]

Estando en San Antonio, en diciembre de 1915 le informaron que su casa en Sonora, que aún no abandonaba, "por la inestabilidad en que estaba el país" había sido saqueada por las fuerzas del general Diéguez. Los revolucionarios tenían en su poder muebles, ropa, libros, fotos y papeles, entre ellos algunos políticamente comprometedores.[28] Pero Valdespino no escarmentó ya que siguió produciendo papeles que lo comprometían, desde la perspectiva de los constitucionalistas. En 1916 escribió una carta a un amigo en México expresando su esperanza sobre una nueva revolución en México, favorable a la Iglesia: la encabezada por Félix Díaz. "Quizá llegarán días más felices para nuestro país", decía. Pero la carta fue confiscada y exhibida por el gobernador de Sonora, Plutarco Elías Calles, como una prueba de que el clero exiliado conspiraba en el extranjero contra el gobierno de México. Ante estos hechos, Valdespino se intentó defender, preocupado por la

[26] *Ibid.*, t. II, pp. 355-356.

[27] En agosto de 1915 Valdespino sufrió un accidente automovilístico, cerca de Corpus Christi, Iba con dos sacerdotes norteamericanos. Todos resultaron heridos, Valdespino con un brazo roto. SM, "Automobile accident near Corpus Christi", 19 de agosto de 1915.

[28] SM, "Mexico authentic list of recent atrocities", 23 de diciembre de 1915.

opinión pública norteamericana, negando bajo juramento haber escrito esa carta.[29] Aunque se la pudieron haber adjudicado, todo indicaba que la carta era suya. Es posible que el obispo de Aguascalientes simpatizara con la conspiración de Félix Díaz, ya que uno de sus hermanos había muerto en Chiapas, acompañando a las fuerzas felicistas.[30]

Posiblemente durante 1916, al igual que otros prelados, Valdespino intentó sin éxito adentrarse a México en forma clandestina. A pesar de utilizar disfraces y papeles falsos, Valdespino no había logrado engañar a las autoridades migratorias mexicanas en la frontera. Esto por su gran talla, ya que medía 1.80 metros y pesaba casi cien kilos, por lo que, aun disfrazado, el obispo rápidamente atraía la atención de los oficiales mexicanos, quienes ya conocían sus dimensiones y estaban alertas para no dejarse engañar.[31] Luego de sus fallidos intentos por regresar a su país, a Valdespino no le quedó otro remedio que dedicarse a actividades religiosas.[32] El obispo Valdespino fue de los obispos exiliados que más se tardó en regresar a su patria.[33]

José de Jesús Fernández y Barragán

Fernández nació en la hacienda de Santa Inés, municipio de Tarecuato, Michoacán, el 19 de junio de 1865. Estudió en los seminarios de Cotija y Zamora, donde concluyó la carrera de sacerdote. Se ordenó el 20 de septiembre de 1890, y en 1899 fue nombrado obispo titular de Tloe y coadjutor de Zamora. En 1907 fue nombrado abad de la Basílica de Guadalupe. Durante la persecución carrancista emigró a San Antonio, donde vivió inicialmente con los religiosos oblatos de María Inmaculada. Se dedicó a escribir un libro que tituló *Banquete divino* que publicó

[29]R. Quirk, *The Mexican Revolution...*, p. 74 y SM, "The religious persecution in Mexico", 20 de abril de 1916.

[30]Knight, p. 381, citando a Taracena p. 182. Y Félix Díaz Liceaga, p. 377 y 393.

[31]J. Arevalo, "México's Archbishop Mora y del Rio: Symbol of resistance in the Church and State Struggle. An exile in Texas", ponencia presentada en el 88th Meeting of the Texas State Historical Association, Austin, marzo. 2, 1984, p. 8.

[32]SM, "Solemn requiem mass", 7 de diciembre de 1916.

[33]Durante el exilio producido por la cristiada Valdespino murió en San Antonio.

luego, en 1916.[34] Después vivió en el seminario de Castroville, Texas, en el periodo en que éste fue dirigido por Juan Herrera y Piña. Fue de los primeros en regresar a México.

Los regresos triunfalistas

Algunos obispos pudieron regresar a México en forma clandestina, como Miguel de la Mora y Francisco Orozco (éste se había refugiado en Roma y en Chicago), quienes lograron ejercer su ministerio manteniéndose ocultos en sus respectivas diócesis (Zacatecas y Jalisco), hasta que fueron aprehendidos. Muchos obispos, en cuanto pudieron, regresaron a México, y cuando el carrancismo se debilitó, poco a poco pudieron reinstalarse en sus diócesis, algunos en medio de festejos bastante triunfalistas.

Luego de celebrar en San Antonio sus veinticinco años en el episcopado mexicano, José Mora y del Río entró a México en abril de 1918, pero permaneció oculto hasta principios de 1919.[35] El 31 de enero de 1919 pudo ya oficiar públicamente una misa y cantar un *Te Deum* en la Basílica de Guadalupe, en acción de gracias por su retorno. Para entonces ya había tomado posesión de su "palacio" episcopal. En esa ocasión dijo que aunque la carga de sus años y sufrimientos estaba presente esperaba hacer lo posible para consagrar los días que le quedaban por el bienestar de su país.[36] En marzo bautizó nada menos que a la hija de Pablo González, jefe militar de la División Oriente del ejército constitucionalista (lo cual indicaba que las relaciones con los carrancistas habían mejorado, o quizá las contradicciones entre las creencias personales de los revolucionarios y su acción). Luego de la ceremonia religiosa, siguió una celebración en donde el arzobispo fue el invitado de honor.[37] En abril de 1919 Mora y del Río escribió a los oblatos de

[34]E. Valverde, *Biobibliografía eclesiástica...*, t. II, pp. 307-308.

[35]*Ibid.*, pp. 121-124.

[36]SM, "Archbishop Mora of Mexico reinstalled in his See", 13 de febrero de 1919.

[37]SM, "Exiled Mexican Bishops return to their Sees. Archbishop Mora administers confirmations", 27 de marzo de 1919.

San Antonio diciéndoles que todo había cambiado en México, que las condiciones volvían a la normalidad y que esperaba que éstas mejoraran día con día, que él había estado dedicado desde enero 31 a sus deberes como arzobispo, y que hasta el momento no había sido molestado. "Yo fui el primero en ser reinstalado, aun y cuando todos pensaban que sería el último... Los anteriores miedos y ansiedades parecen ser cosa del pasado. Mi gente me ha abrumado con amabilidad y atenciones, bendito sea Dios".[38]

Luego Mora y del Río se volvió muy activo. Para el 22 de abril ya se encontraba realizando una visita oficial en Toluca. Al llegar allí fue escoltado por integrantes de la Asociación Católica de Jóvenes Mexicanos (ACJM) y por sesenta autos, hasta llegar a la parroquia de San José, donde misa y *Te Deum*, luego fue objeto de una recepción informal, encabezó otras festividades religiosas y sociales, banquetes, discursos, recepción pública en el Colegio Hispano Mexicano, velada literario musical. Todo como en los antiguos tiempos del porfiriato.[39] Para agosto de 1919 ya estaba ocupado expidiendo circulares relativas a la manera de vestir de las mujeres y criticando las nuevas modas.[40] Posteriormente, se la pasó bendiciendo centros de la ACJM y animando a los Caballeros de Colón. También hizo declaraciones sobre la reforma agraria, diciendo que el clero mexicano la apoyaría, siempre y cuando se escogiera un sistema que fuera favorecido por la Iglesia.[41] Mora y del Río no escarmentaba, seguía haciendo declaraciones muy políticas y muy imprudentes, como en los viejos tiempos.[42] No se olvidó de quienes lo ayudaron en el exilio, y nombró a Ledvina, el

[38]SM, "Current events in Mexico", 3 de abril de 1919.

[39]sm "Archbishop Mora y del Rio honored guest of Toluca", 15 de mayo de 1919.

[40]SM, "More exiled prelates return to their Dioceses", 7 de agosto de 1919.

[41]SM, "Catholic news from Mexico", 2 de febrero de 1919.

[42]En 1920, al aproximarse las elecciones presidenciales, Mora declaró que ni directa ni indirectamente los obispos de México intentarían promover candidatos, ofrecerles su apoyo o darle aprobación a algún grupo que, bajo la apariencia de un programa social o religioso, tuviera intenciones electorales. Sin embargo, declaró que "los católicos están obligados a tomar parte en la campaña electoral y a votar por hombres de sonado carácter y principios, hombres que estén dispuestos a sacrificar intereses privados o de partido por el bien público". Véase SM, "Late news from Mexico", 12 de febrero de 1920.

vicepresidente de Extension Society, canónigo honorario de la Basílica de Guadalupe.[43]

A principios de abril de 1918 Juan Herrera intentó entrar al país por Piedras Negras, pero al conocerlo los agentes mexicanos de migración lo insultaron, lo pusieron preso y no lo dejaron entrar sino hasta el 19 de abril del mismo año, obligándolo antes a pagar una fuerte suma "por su rescate".[44] Anduvo escondido por varias partes de México, hasta que pudo llegar a su diócesis en Pachuca. Negoció con el gobernador carrancista de Hidalgo, el general Flores, y con Carranza mismo, y se le permitió permanecer en Pachuca, con ciertas restricciones (no podemos decir cuáles pero nos imaginamos que la principal era no meterse en política o hacer declaraciones). Cuando el obispo llegó a su residencia una gran multitud se reunió a darle la bienvenida. El obispo, según la crónica, se emocionó tanto que incluso se observaron lágrimas en sus mejillas.[45] Al llegar a su diócesis y ver la pobreza de la gente y el proselitismo de los metodistas, escribió al padre Constantineau, de Texas, para pedirle ayuda. Constantineau remitió la carta a Extension Society y de allí Ledvina le respondió sugiriendo que si los obispos de México querían una audiencia en este país, debían dirigirse a través de una carta conjunta al arzobispo de Baltimore.[46] En febrero de 1919 Juan Herrera fue nombrado obispo de Veracruz[47] y comenzó allí la reorganización eclesial.

El obispo de Zacatecas, Miguel de la Mora, regresó a su diócesis el 26 de enero de 1919. A su entrada a la ciudad le dieron una multitudinaria bienvenida. También ofreció misa de acción de Gracias en la que dijo un elocuente sermón "que movió a los presentes hasta las lágrimas".[48]

Valdespino regresó a Aguascalientes también para enero de 1919, y tomó posesión de su oficina episcopal sin ser molestado. Aprovechan-

[43] AASA, ES, 1916-1920, carta de Ledvina a Drossaerts, Chicago, 21 de septiembre de 1920.

[44] E. Valverde, *op. cit.*, t. I, pp. 385-389.

[45] SM, "Bishop Juan Herrera unmolested in his Diocese", 4 de julio de 1918.

[46] AASA, ES, 1916-1920, carta de Ledvina a Drossaerts, Chicago, 3 de septiembre de 1920.

[47] SM, "Bishop Herrera may be transferred", 13 de marzo de 1919.

[48] SM, "Bishop de la Mora enters Zacatecas", 13 de febrero de 1919 y "Imposing ceremony at the Cathedral of Zacatecas", 27 de febrero de 1919.

do estas condiciones de paz, concluyó el Primer Sínodo Diocesano, que había iniciado en su ausencia.[49]

Los obispos y el clero habían regresado, sólo para reorganizarse mejor. En los años veinte experimentaron un periodo político favorable a sus intereses, que no duró mucho tiempo. Cuando Plutarco Elías Calles llegó al poder el conflicto con la Iglesia se volvió a expresar, esta vez con más fuerza. Pero esa es otra historia.

[49]SM, "First diocesan synod of Aguascalientes", 13 de febrero de 1919.

*Ma. Alicia Puente Lutteroth**

Anticlericalismo y cristiada, acciones y reacciones

Introducción

El objetivo de este ensayo es proponer algunos elementos que nos permitan identificar con más claridad los limites que han presentado históricamente términos tales como clericalismo y anticlericalismo, ya que han sido despojados de su carácter sustantivo al ser utilizados con más frecuencia con funciones de adjetivo calificativo, *especialmente en su valencia despectiva y condenatoria.*

La cristiada ha sido manejada sobre todo con una visión monolítica que la define como un hecho militar que condensa y exhibe las actitudes de dominación de la Iglesia católica, a cuyos jerarcas se atribuye haber "armado a los cristeros" para luchar por los derechos de la Iglesia y, por lo mismo, rechazar la Constitución de 1917 y las leyes reglamentarias requeridas para hacer vigentes los artículos 3, 5, 24, 27 y 130. En estos artículos se señalaban una serie de restricciones para la Iglesia, sus ministros y para el ejercicio de los derechos del pueblo creyente en cuanto a la manifestación de sus creencias. La postura anticlerical expresada en las propuestas jurídicas había ido de menos

*Profesora-investigadora de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Autora de *Movimiento cristero: una pluralidad desconocida,* México, Progreso-UAEM, 2003; compiladora de *Innovaciones y tensiones en los procesos socio-religiosos (De la Acción Católica a las Comunidades Eclesiales de Base),* México, UAEM-Conacyt-CEHILA, 2002; y de *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos 1962-1998,* México, Porrúa-UAEM, 2006.

a más en el siglo XIX:[1] Las leyes previas a la Constitución de 1857, la misma Constitución del 57 que queda ilustrada en este tema más por los debates sobre la tolerancia de cultos en el Congreso que por las formulaciones mismas y las Leyes de Reforma emitidas por Benito Juárez en 1859 y 1860 que hacen explícita la separación Iglesia-Estado en la letra, pero que equivalen claramente a una supeditación de la Iglesia al Estado. Queda legislada la nacionalización de los bienes del clero, la obligación del registro civil, que de esa manera iniciaba la supresión de un poder acumulado por la Iglesia en cuanto a la información del nacimiento, el matrimonio, las defunciones, la libertad de cultos que al establecerse reubicaba a la Iglesia católica al dejar de reconocerla como *la* iglesia y considerarla de ahí en adelante como *una entre otras*. En 1917 en la Constitución de Querétaro se incluyeron las propuestas anteriores pero se dio un paso más al dejar consignado el desconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia. La postura anticlerical de un Estado liberal se incrementó en un proceso revolucionario que planteaba el laicismo como el marco fundamental para recuperar un poder político indispensable para el desarrollo de su proyecto político liberal y revolucionario.

Las reacciones de oposición de la Iglesia, tanto de su jerarquía como de sus grupos de fieles, fueron también en aumento y se expresaron en diferentes campos y frentes: cultural, jurídico, económico, religioso, eclesiástico, educativo… y se concentraron en 1926[2] con

[1]Algunos ejemplos pueden ser los siguientes: no es lo mismo hablar de ocupación de bienes eclesiásticos que de desamortización o de nacionalización de los mismos; no es lo mismo hablar de educación libre que de educación laica; igualmente, no es lo mismo desconocer los fueros o señalar restricciones a los derechos cívicos y políticos de los clérigos que desconocer la personalidad jurídica de la Iglesia, etcétera.

[2]Aun cuando se siguen produciendo estudios sobre la cristiada, en mi opinión todavía faltan muchos más, en efecto se trata de un movimiento que aún estamos lejos de comprender en todo su significado y toda su complejidad. Precisamente, los diversos estudios sobre la cristiada nos dan cuenta de las diferencias y coincidencias entre los grupos eclesiales de variadas regiones y localidades en el país. Menciono aquí sólo algunos de los estudios generales más conocidos: David Bailey, *¡Viva Cristo Rey! The cristero rebellion and the Church-State conflict in Mexico*, Austin, University of Texas, 1974; Hugo Campbell, *La derecha radical en México, 1929-1949,* México, SEP, 1976; Fernando M. González, *Matar y morir por Cristo Rey, aspectos de la cristiada,* México, Plaza y Valdés IIS-UNAM, 2001; Jean Meyer, *La cristiada 1. Guerra de los cristeros; 2. El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929; 3. Los cristeros,* México, Siglo XXI, 1988; Alicia Olivera Sedano,

motivo de la aprobación de la Ley Calles y la decisión de la fecha en la cual iniciaría su vigencia. El episcopado católico decidió, como medida máxima, la suspensión de cultos y las diversas reacciones ante este hecho dieron lugar al levantamiento armado. La explicación de la cristiada como un movimiento monolítico, armado por voluntad de otros y no por quienes tomaron las armas, es un impedimento para comprender la heterogeneidad que cada vez más puede constatarse en un acercamiento histórico-social. Por esta razón, en oposición a las percepciones que la ubican como la razón y explicación lógica de un anticlericalismo que se ha revitalizado en los últimos seis años, el objetivo de este trabajo es hacer un acercamiento analítico para comprender mejor la pluralidad de la cristiada. Sin duda existe un sector de ésta que cubre las características que ese anticlericalismo señala, pero la realidad nos muestra que muchos otros aspectos y sectores de la misma quedan fuera de esa percepción.

Ese anticlericalismo del siglo XX, surgido desde 1910, fortalecido en 1917 y más todavía de 1926 a 1938, ha tenido diversos momentos a lo largo de los periodos sexenales, pero ha sido notable su incremento a partir de 2000 cuando el Partido Acción Nacional logró desplazar al Partido Revolucionario Institucional después de que éste se mantuvo 70 años de mantenerse en el poder. Este triunfo de un partido considerado de derecha y las primeras expresiones públicas del nuevo presidente colocaron de nuevo en el debate la vinculación del nuevo grupo en el poder con actitudes cristeras consideradas como signos de oscurantismo y retroceso político-social, por lo tanto razón para manifestar explícitamente posturas anticlericales.[3]

Propongo una lectura diferente de la cristiada que se acerque a la misma desde una perspectiva cultural y cualitativa, no limitada a los sectores jerárquicos en lo político-institucional. Intento acercarme a

---

Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929, sus antecedentes y consecuencias, México, SEP, 1987¸ Ma. Alicia Puente Lutteroth, *Movimiento cristero: una pluralidad desconocida,* México, Progreso-UAEM, 2002.

[3]Revisando este documento en la semana que se ha aprobado en la ciudad de México, la ley de despenalización del aborto, y haciendo el seguimiento de los excesos de clérigos y obispos en este debate, sin duda se incrementará con toda razón el anticlericalismo en México.

una mejor comprensión de este movimiento desde un enfoque socio-cultural y no sólo como movimiento armado.

La utilización de las categorías clerical-anticleircal en la forma aludida y aun más con usos, enfoques y sentidos diversos, desemboca en una debilidad de su carácter explicativo, carácter indispensable para acercarnos de mejor manera a entender los procesos históricos que, a mi modo de ver, están caracterizados desde la antigüedad hasta la actualidad por una interacción ineludible en tres vertientes: campo político-campo religioso-campo cultural. Para comprender esos procesos requerimos utilizar una perspectiva teórico-metodológica que no sólo enfoque el dúo Estado-Iglesia sino que aborde este acercamiento a toda realidad socio-religiosa con la tríada Estado-Iglesia-sociedad; es decir, autoridades civiles-autoridades eclesiásticas-pueblo creyente.

Génesis histórica de un concepto

El anticlericalismo es un término que surgió por oposición al clericalismo. Comprender su significado exige una comprensión del contexto en el cual se generó y en el cual se utiliza, así como de las implicaciones y repercusiones que supone.

El clero es un sector de funcionarios de la institución eclesiástica que, en general, desde jóvenes son desarraigados de su comunidad y sometidos a un largo proceso de formación sistemática; después de una década retornan a sus comunidades totalmente extraños a las mismas. En el desempeño de sus funciones parroquiales fungen como autoridad moral y religiosa que va acompañada de la función de reproductores de la institución eclesiástica. Francoise Houtart señala la contradicción que surge en toda institución cuando se trabaja directamente por lograr la reproducción que la misión por la cual surge.[4] Esta lógica de funcionamiento es la más general, pero la historia de la Iglesia nos muestra en el comportamiento de otros muchos sacerdotes y autoridades eclesiales una lógica de acción inspirada por el mensaje evangélico que

[4]Francois Houtart, *Sociología de la religión*, México, Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés, 1997, p. 125.

incrementa su fidelidad a la iglesia viva en las comunidades, incluso las más desfavorecidas, promoviendo el amor y la justicia social, lo cual genera tensiones con la Iglesia institución que se ve amenazada por esos comportamientos. Entonces las autoridades eclesiásticas reaccionan con diferentes mecanismos para controlar la acción de sus curas y sus fieles o creyentes. Así, el comportamiento de los sacerdotes y de los católicos en general se mueve entre dos lógicas diferentes y es en el cruce de esas dos formas de actuar, en esa bifurcación, donde se constituye una tensión que requiere la formación de la conciencia y el ejercicio del discernimiento para dar el énfasis a la misión espiritual. Diríamos, evocando las palabras del Evangelio, para dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.[5]

En el caminar de la Iglesia a lo largo del tiempo se ha dado diferente acento y carácter a lo anterior. A partir del cambio de posición en la estructura socio-política para ubicarse al lado del poder, desde Constantino, pasando por la querella de las investiduras, la llegada –por equivocación– junto con Colón y los posteriores conquistadores a los territorios que hoy constituyen nuestra América, una buena parte del clero fue acumulando poder y riqueza debido a las múltiples tareas que desempeñó en su asociación o sometimiento a las directrices de los gobiernos monárquicos, durante los cuales desempeñó una diversidad de funciones sociales además de las espirituales propias de su misión. Este amplio espacio de vertientes facilitaba la llegada de recursos materiales por limosnas, pago de servicios, obvenciones, diezmos, herencias, etcétera, que permitían a la institución eclesiástica un incremento de recursos que en muchas ocasiones fueron utilizados como apoyo a sus funciones educativas; pero también explica, por un lado, la riqueza acumulada en las congregaciones religiosas y los obispados y, por otro, su capacidad para funcionar como banco de préstamos que apoyaba el desarrollo de actividades agrícolas e industriales de la época y facilitaba el crecimiento económico con la proporción desigual que el capitalismo sustentaba en ese momento.

[5]Este texto, como toda palabra escrita, ha sido interpretado desde muy diferentes posiciones. Históricamente el debate se ha dado precisamente entre qué es lo que es de uno y qué lo que es de otro.

Durante los siglos XVI y XVII las relaciones entre los gobiernos monárquicos y los gobiernos eclesiásticos tuvieron variantes entre épocas de tranquilidad y épocas de tensiones. Sin embargo, desde los primeros tiempos de la dependencia colonial, es decir desde las primeras décadas de la presencia española en Abya-Yalag, posteriormente denominada América, se dio la acción comprometida de funcionarios eclesiásticos, especialmente misioneros, que no sólo cuestionaban sino que condenaban tratar a los pueblos autóctonos como objeto de poder y espacio para ejercer la dominación. Sus esfuerzos se encaminaron por diferentes mediaciones, educativas, legislativas, pastorales, a reconocer la dignidad y los derechos de los pueblos originarios.[6]

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII las tensiones eclesiásticas se incrementaron con las reformas borbónicas que, entre otras cosas, tendían a rescatar para el gobierno el control de diversas funciones sociales desempeñadas hasta ese momento por el clero. De esta manera quedó de manifiesto desde las esferas del poder –monarquía y actores asociados– un cierto anticlericalismo que sustentaba la oposición al clero y que se manifestó en forma pública nuevamente en la tercera década del siglo XIX, al poner de manifiesto el lugar social que el pensamiento liberal iba conquistando. Ya en la sexta década del siglo XIX, con el claro ascenso liberal, concretamente con las Leyes de Reforma, quedó consignada la expresión de una mentalidad y posturas opuestas que consideraban fundamental evitar que el clero tuviese ese monopolio de información, de riqueza material y, por lo tanto, de poder ante las poblaciones. La acumulación de riqueza y poder, evidentemente, generaba una reacción anticlerical.

En México, en la tercera década del siglo XIX, en la época de Valentín Gómez Farías, se dio una fuerte polémica al respecto de los bienes eclesiásticos. José María Luis Mora participó con una disertación en el concurso convocado por el Congreso de Zacatecas con el objetivo de proponer solución a ese problema. El autor alude en su escrito a quienes tienen un pensamiento convergente con los filósofos de la

[6]Evidentemente hago alusión a varios frailes: Antón de Montesinos, Julián Garcés, Bartolomé de las Casas y otros. También al abogado Vasco de Quiroga, inicialmente abogado de la 2a. audiencia y posteriormente aclamado obispo de Michoacán.

Ilustración como a los "impíos"·y a los integrantes del grupo clerical que demandaban para sí mismos todo lo que poseían desde la época colonial como "fanáticos" Mora denuncia que la confusión en esa polémica se sustenta en "una operación ideológica de equivalencia",[7] operación por la cual se identifican los intereses del clero con los intereses de la religión.

Esta confusión denunciada por Mora no sólo ha caracterizado a las autoridades eclesiásticas, a los obispos y curas que argumentan derechos religiosos cuando se trata en realidad de intereses eclesiásticos, sino también a los anticlericales, en quienes su oposición al clero ha resultado en la negación, la exclusión de un derecho básico, el derecho a la libertad religiosa. Así, la intolerancia ha sido una característica de ambos bandos.

Dentro de los procesos sociales, específicamente en cuanto a los eclesiales, podemos ubicar el mayor rasgo de intolerancia e intransigencia eclesiástica en la época de Pío IX por sus posturas y comportamientos políticos, tanto en relación con la sociedad como ante la Iglesia, que se concentran con la emisión del *Syllabus*[8] como condena a lo que se llamó los "ochenta errores modernos" y la definición en el Concilio Vaticano I de la *infalibilidad papal*. Esta postura intransigente a partir de la fundación del Colegio Pío Latinoamericano, donde se formaba a los mejores seminaristas procedentes de diócesis de América Latina, se trasladó a nuestro continente en esa etapa denominada de "romanización". En México los obispos activos y más beligerantes habían sido alumnos del Pío Latinoamericano y fueron los que impulsaron en sus seminarios la formación de quienes a principios del siglo XX serían seminaristas y retornarían de Roma para ocupar los cargos importantes en los seminarios de formación sacerdotal, en la estructura de las diócesis y, muy pronto, ascendieron como obispos a responsabilizarse consciente o inconscientemente de esa lógica de la reproducción institucional.

[7]Véase Enrique Marroquín, "La génesis del Estado liberal (1824-1833)", en Ma. Alicia Puente Lutteroth, *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México,* México, JUS-CEHILA, 1983.

[8]*Syllabus errorum, 1864,* en Gastón García Cantú, *Antología, el pensamiento de la reacción mexicana, Historia documental*, t. II (1860-1926), México, UNAM, 1994, pp. 357-369.

En relación con el movimiento cristero

Abordo el movimiento cristero no sólo como un proceso armado, que sí lo es, sino como un *movimiento plural socio-religioso*, donde identifico tres diferentes etapas, cada una importante para comprender la complejidad y significado de la dimensión religiosa que se entreteje con otras: la eclesiástica, la agraria, la petrolera, la jurídica, la política, la educativa, la internacional, la diplomática… y sus implicaciones socioculturales. Las etapas que considero son las siguientes: la *precrisis* (1917-1926), donde resaltan los aspectos jurídico-legales; la *crisis* (1926-1929), caracterizada por el uso de las armas pero que está fuertemente entretejida con las reacciones organizadas de diferentes conjuntos sociales, las mujeres, los niños, los pobladores, los organismos eclesiásticos, que conjuntan sus objetivos y estructuras en la Liga Defensora de la Libertad Religiosa, la Unión Popular, las Brigadas Femeninas, y la *poscrisis*, muy cerca de los llamados Arreglos pone a flote nuevamente los problemas jurídico-legales con las acciones-reacciones generadas por la convocatoria pública para celebrar el cuarto centenario de las apariciones guadalupanas. Esto exhibe –entre otras– la reacción anticlerical expresada en las decisiones de las legislaturas de los estados al exigir la limitación del número de sacerdotes a quienes se les permitía el ejercicio de su misión.

La segunda etapa, la crisis, es la más conocida, la más difundida y la que condensa en general las tendencias interpretativas para buscar el significado de este acontecimiento socio-político ocurrido en los primeros años posteriores a la lucha armada de la revolución mexicana. Es precisamente esta parte la que ha sido elegida como expresión paradigmática de la cristiada y hacer de este punto el objeto de su anticlericalismo, porque la cristiada es concebida como una manipulación –en paquete monolítico– que el clero y los hacendados en un afán de poder hicieron de los campesinos, "a quienes armaron y mandaron al campo de batalla". Esta visión elimina de entrada, la capacidad de un buen número de familias cristeras de ser sujetos con necesidades concretas, con anhelos y sueños, con derechos culturales y religiosos valorados por ellos mismos. Aun siendo la visión más difundida, no es

una explicación que tome en cuenta la heterogeneidad del movimiento. Podemos aceptar que una parte de los cristeros haya sido manipulada en esa forma pero la gran mayoría son excluidos, se quedan sin ser explicados, sin que se comprendan los objetivos y razones de un buen número de familias que actuaron para fortalecer una lucha que tuvo diversas formas y expresiones, diversos frentes, que para ellos, y ellas los involucrados en ese amplio proceso social, eran igualmente importantes. No era la lucha armada el único objetivo.

El tema acciones y reacciones en relación con el anticlericalismo en la cristiada nos permite hacer un ejercicio que conlleva una relación tal de continuidad entre ambos términos que lo que enfoquemos puede ser mirado desde un punto de vista y en un tiempo determinado como *acción*, o desde otro punto de vista y ubicados en otro tiempo como *reacción*. Así, en un repaso panorámico he tomado en cuenta algunos de los hechos más significativos en cada una de las tres etapas mencionadas, aunque para el ejercicio aquí presentado sólo señale los hechos de una de estas etapas, la primera, sin la cual las otras dos no podrían darse.

Acciones que expresan, de diferente manera, la postura antieclesiástica

1917. Promulgación en el Constituyente de Querétaro de la Constitución, que incluía claras expresiones de control del Estado sobre la Iglesia: artículos 3, 5, 24, 27 y 130.

Este hecho fue tomado como un avance de los anticlericales por que quedaban consignadas en la legislación una serie de restricciones a los derechos cívicos y políticos de los clérigos, el desconocimiento a la personalidad jurídica de la Iglesia,[9] el laicismo en la educación fue percibido como una amenaza a la instrucción católica.

[9]La visión de Sergio Méndez Arceo, VII obispo de Cuernavaca, sobre estos puntos de la Carta Magna en relación con lo que ocurrió en la realidad durante medio siglo después, le llevó a plantear que se trataba de una gran *ficción jurídica* que no era cumplida ni por la Iglesia ni por el Estado. Véase "Carta de Anenecuilco", entregada al candidato presidencial Luis Echeverría Álvarez, en 1967. Cfr. en CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina,* t. V (*México*), México, Ediciones Paulinas, 1984.

1921. En febrero la bomba de dinamita en la casa del arzobispo de México, lo mismo en la residencia del arzobispo de Guadalajara en junio y el 14 de noviembre bomba en la Basílica de Guadalupe, son claras reacciones anticlericales a la resistencia de los católicos para someterse a la Constitución del 17.

1922. El enfrentamiento entre acejotaemeros y miembros de la CROM es un claro ejemplo de una acción-reacción simultánea y que puede ser leída en los dos sentidos.

Reacciones anticlericales diversas

A continuación señalo una serie de reacciones anticlericales, que pueden ser comprendidas en lo general, pero que tienen una acción clerical previa como antecedente.

En 1923 con motivo de la dedicación del monumento a Cristo Rey se dio, entre otras reacciones, la expulsión del delegado apostólico, Ernesto Phillipi.

En 1925 la fundación de la Liga de Defensa de la Libertad Religiosa, en que se unen las más activas asociaciones católicas del momento, genera y concreta la fundación de la Iglesia Católica Apostólica Mexicana (ICAM) que acepta dirigir el sacerdote católico, después denominado patriarca, Pérez. Exigen al párroco de La Soledad entregar el templo a un centenar de obreros de la CROM dirigidos por Ricardo Treviño.

En este mismo año se inicia la integración de Comités de Defensa Religiosa, posteriormente claves en la Unión Popular.

Se inicia la clausura de escuelas católicas en algunos estados.

Se consigna en Veracruz a moseñor Mora y del Río por haber aceptado un arco de honor en su recepción y que éste fuera al lado de una estatua de Benito Juárez

Se funda la LNDLR integrada por las asociaciones más activas.

En marzo es nombrado monseñor Serafín Cimino representante de Pío XI. A los tres meses informa salir del país por enfermedad.

1926. Ante la aprobación de la Ley Reglamentaria y de la Ley Calles el arzobispo de México, Mora y del Río, concede una entrevista a *El*

Universal en la que ratifica la protesta que habían emitido contra las leyes injustas en 1917 y la decisión de continuar luchando contra ellas para lograr su modificación.

Se multiplican en varias diócesis peregrinaciones de luto. Una de las primeras iniciativas de la liga fue convocar a un boicot e invitar a firmar una protesta y solicitud ante las cámaras de que se suspendieran la aplicación de Ley Reglamentaria y se procurara modificar la ley. Dos millones de firmas se reunieron para entregar a la cámara.

En mayo, ante la nueva expulsión de un delegado papal se crea un Comité Episcopal buscando una mayor eficacia en las acciones.

El clima en todos los estados era de tensiones y amenazas a las libertades religiosas, sin embargo las orientaciones tanto particulares como generales de los obispos, difundidas a través de cartas pastorales, contienen exhortaciones a no caer en la violencia y en cambio sí hablan de la necesidad de la oración y de apoyar otras formas de lucha.

En 1926 se aprobó la Ley Reglamentaria que hacía falta para poner en vigor el artículo 130 de la Constitución. El Congreso había concedido poderes extraordinarios al presidente Calles para modificar el Código Penal, señalando cuáles serían las sanciones para las autoridades civiles que no vigilaran la aplicación de los artículos referidos. Esta modificación al código es conocida como la Ley Calles, que generó desde su emisión al Congreso una serie de reacciones del pueblo creyente. Fue aprobada el 2 de julio y el 24 del mismo mes el episcopado mexicano emitió una carta pastoral en la que informa que el mismo día que entre en vigor la Ley Calles, 31 de julio, sería suspendido el culto.

Durante los primeros meses de 1926 se multiplicaron en diferentes estados medidas anticlericales como la aprobación de decretos que limitaban fuertemente el número de sacerdotes; en varios de ellos se cerraron colegios católicos y particulares; en otros, como San Luis Potosí, fueron cerrados –por la policía armada, sin orden escrita– algunos templos. En cambio, en Zamora y Colima por iniciativa de los obispos respectivos se decidió la suspensión de cultos en todas las parroquias de sus diócesis.

Por loanterior, se puede considerar que el incremento de acciones eclesiales –no siempre clericales– y reacciones anticlericales corrió pa-

ralela y alternadamente en ese periodo de crisis de la cristiada. Es importante advertir que algunas acciones de los participantes y miembros de la Iglesia católica tienen que ver con un fortalecimiento sociocultural pero no forzosa ni menos directamente con una postura clerical.

Se pueden seguir integrando a lo largo del movimiento bloques de acciones y reacciones como hemos visto desde la protesta del episcopado ante la Constitución de 1917 donde hay una postura opuesta en la relación entre autoridades civiles-autoridades eclesiásticas, para culminar en 1938 exhibiendo un cambio definitivo, una coincidencia autoridades civiles-autoridades eclesiásticas con motivo de la expropiación petrolera y el boicot anunciado por el gobierno norteamericano, ante el cual reaccionan los obispos exhortando a los católicos mexicanos a apoyar al presidente Lázaro Cárdenas en bien del país.

Al acercarnos con detenimiento a este tipo de acciones y reacciones en ese periodo podemos afirmar que la población creyente estaba fuertemente involucrada para defender un derecho cultural que había formado parte de su vida cotidiana desde hacía siglos y que constituía parte básica de su identidad: el bautizo de sus hijos, la primera comunión, las celebraciones matrimoniales, la atención final a quienes habían fallecido, eran parte de su cultura y ver amenazada la existencia de estos dones, expresiones, actividades, les significaba tal despojo que encontraban ahí la razón de su lucha.

En agosto de 1926, ante el cierre de templos, la Secretaría de Gobernación integra comités para llevar a cabo el inventario de las iglesias; los obispos piden a sus feligreses no acepten ser parte de esas comisiones. Hubo diversas respuestas según las condiciones en distintas localidades: en algunas los sacerdotes se mantuvieron acompañando a los fieles en la vida cotidiana, aun cuando fuesen escondidos por la persecución contra ellos otros prefirieron salir de la localidad, del estado o incluso del país. En esos casos la atención cotidiana fue asumida por personas de la localidad, escondieron hostias consagradas detrás de algunos muebles y de ahí las llevaban a sus altares improvisados al lado del río, abajo del árbol, por la loma, etcétera; hombres de la comunidad, incluso mujeres, celebraban los rezos, realizaban lecturas bíblicas, impartían la comunión, con lo que adelantaron medio siglo

o más a los avances del Vaticano II, que a finales de los sesenta inició la aceptación, hecha no por todos los párrocos pero sí por un número significativo de ellos, de que las mujeres participasen como ministros de la eucaristía, como expresión de un avance, que hoy de nuevo va en retroceso.

¿Qué tiene que ver todo esto con un clericalismo que justificaría las reacciones anticlericales? Este tipo de expresiones de necesidades culturales básicas parte de la identidad personal y colectiva de los creyentes se manifestó en diferentes espacios y lugares. En este aspecto quiero hacer referencia a una de tantas memorias escritas, que deben existir aunque aún no las conozcamos. Deben estar en los anaqueles de las casas de tantas familias donde hubo un abuelo, una tía, un familiar, que de alguna manera coadyuvó a esa lucha a veces armada, no siempre, por mantener la integridad de un derecho que era parte de su vida cotidiana.

Durante la investigación para mi tesis de la cristiada después de realizar una serie de contactos, de diálogos, de conversaciones, de entrevistas con las personas ancianas de muchos de los lugares visitados, en busca de saber no tanto el qué pasó, sino el cómo pasó, cómo vivieron ese tiempo, cómo se organizaron durante la ausencia de los seres más cercanos que partieron a la batalla, o durante la ausencia de cultos y celebraciones, mientras esos pueblos apoyaban con medicinas y alimentos a los que estaban en la batalla… ahí me encuentro con las mujeres de las brigadas femeninas, con las que eran capaces de mantener una organización y una fidelidad a sus objetivos; encuentro a las esposas o huérfanas que mantienen sus recuerdos. Salía cada tarde, debo reconocerlo, con el corazón lleno… de preguntas, y de algunas respuestas, de razones para entender y de preguntas para buscar mayor entendimiento; pero también salía llena de papeles, recortes periodísticos, ejemplares de boletines de aquel tiempo que me regalaban a veces de uno en uno a veces en alteritos… Todos y cada uno constituyen un tesoro, pero algunos traían alguno más. Fue el caso de una libreta manuscrita[10] por un profesor que fue llevado con su esposa a las Islas Marías por andar repartiendo en las calles de la ciudad propaganda de la Liga.

[10]*No éramos bandidos, tan sólo cristianos,* memorias del profesor José Refugio Padilla, Islas Marías, mayo de 1929. Edición de Ma. Alicia Puente Lutteroth, en proceso de publicación.

La libreta recoge las memorias de su traslado desde la penitenciaría de la ciudad de México hasta el ascenso en el tren, el recorrido que hacen, su embarque en Mazatlán, su llegada a la Isla María Madre. Nos permite conocer el lugar, nos da datos de las características climáticas, de la extensión, de la estructura y organización, de las comisiones y formas de atender los trabajos, de la relación con las autoridades… y con los otros compañeros y compañeras, el descubrimiento poco a poco de por qué estaba cada uno por allá, de sus escapes a la playa para que con el ruido de las olas pudieran encontrar el ambiente adecuado para el rezo de su rosario y de sus oraciones, de la forma de contar… del consuelo, fuerza y energía interior que sentían una vez que podían comunicarse poco a poco unos con otros lo que iban descubriendo en ese ambiente que limitaba su libertad exterior y que ampliaba a lo máximo su libertad interior… Reitero la pregunta: ¿qué tiene que ver esto con el clericalismo?

Algunas reflexiones

Podemos considerar que el movimiento cristero fue una reacción a la persecución religiosa realizada desde las instancias federales, pero puesta en práctica, con las características, acentos y atropellos o convergencia con los católicos –puesto que muchos de ellos eran católicos– por los individuos que ocupaban los gobiernos municipales y estatales; por otro lado los grupos que se enfrentaron, ejército cristero y ejército federal, integrados ambos por campesinos en cuya formación cotidiana habían influido las mismas condiciones cultural-religiosas, ¿qué tanto es una serie de acciones y reacciones interconectadas?

Se ha escogido como expresión paradigmática de lo más rechazable de la Iglesia católica a la cristiada y la han hecho objeto de su anticlericalismo en la interpretación y en la acción. Le atribuyen el mismo tipo de orientaciones y decisiones episcopales sin tomar en cuenta la variedad de posturas incluso de los obispos.[11]

[11]Hay documentos episcopales y correspondencia directa en la que varios obispos exhortan a que no se haga uso de la violencia.

No se niega que esa percepción negativa de obispos, laicos, y gente participante en la guerra cristera sea una parte de la realidad de ese amplio movimiento sociorreligioso. Sin duda existieron militantes de la cristiada que buscaron un poder para imponer su forma de vida, sus normas, sus creencias… pero hubo un amplísimo número de creyentes que vivieron las implicaciones y repercusiones de la cristiada armada sin coincidir en esa forma de lucha, pero sí participaron activamente en otras formas. Esas respuestas constituyen una importante fuente de historia cultural, de historia política, de historia social.

Se considera a la cristiada como fuente de la derecha más ultraconservadora y esa perspectiva es la que resulta más utilizada para encontrar razones que justifiquen las reacciones o acciones anticlericales posteriores y hasta la actualidad.

Sirva este trabajo para subrayar lo limitado de utilizar la postura anticlerical como un cliché usado más bien como adjetivo descalificador. Por lo mismo coloco la necesidad de construir una perspectiva teórico-metodológica que nos permita profundizar una discusión que contribuya a clarificar la heterogeneidad de los sujetos sociales partícipes en ese movimiento y la diversidad de objetivos e intereses que se entrecruzan; en consecuencia, ampliar la comprensión de la complejidad y de las diversas vertientes y tendencias que constituyen al catolicismo.

Podemos concluir que el catolicismo clerical existe sin duda. Hoy tenemos ejemplos claros de ese anhelo de poder, aun a costa de fallar a la más elemental congruencia. Pero el catolicismo clerical no ocupa la totalidad del campo católico, donde podemos identificar sin mucho esfuerzo toda una serie de grupos eclesiales, con la decisión de involucrarse en la construcción colectiva de alternativas diferentes y lograr un mundo mejor.

Sin embargo, en la actualidad se refuerzan, cada vez más, acciones y declaraciones clericales que otorgan razón y justifican posturas anticlericales a causa de problemas graves y serios como la pederastia, la riqueza y comodidades excesivas de muchos clérigos, el apoyo político-partidista que se expresa en declaraciones públicas y que constituyen una afrenta al laicismo del Estado. Todo aquello que concentra poder en una institución que requiere someterse y vivir congruentemente

la laicidad y la secularización que es separar el ejercicio político de la institución eclesiástica de una dimensión religiosa entretejida en el campo político y objeto del ejercicio de un derecho individual.

Experiencias recientes de clérigos y obispos como Sergio Méndez Arceo, Samuel Ruiz y tantos otros en América Latina,[12] quienes impulsan el cristianismo de liberación,[13] muestran que no todo obispo o clérigo es clerical, ya que tienen muy claro que el desempeño de su misión espiritual se condensa y se concreta en el campo social y cultural al reconocer la capacidad de los excluidos en los procesos históricos por los grupos dominantes y la importancia de reconocer en ellos el ser de sujetos activos y constructores de su historia.

El objetivo de estos cristianos desde su desempeño laical, sacerdotal o episcopal, es apoyar a la construcción de mejores condiciones para un progreso social para todos y quitar todo lo que sea obstáculo para que las mayorías tengan condiciones de una vida digna y con justicia social le sean reconocidos sus derechos. Es importante que nuestros análisis distingan niveles, actores eclesiásticos y no confundir la totalidad con una tendencia. Se requiere tanto en lo histórico como en lo teórico desarrollar y perfilar con más detalle nuestras perspectivas que permitan hacer el seguimiento de los procesos históricos del pasado, que hoy están presentes para construir el mañana; urge distinguir para impedir que se repitan las actitudes dogmáticas y autoritarias de los clericales en las posturas anticlericales de oposición a ellas, porque entonces lo único que se logra es reproducir los errores del pasado.

Hoy necesitamos fortalecer el campo de la sociedad civil, en donde tejan unidad e interacción continua ciudadanos provenientes de diversas experiencias religiosas o de diversas posturas ante lo religioso, que utilicen los métodos que les parezcan más adecuados para el análisis social, que se manifiesten con libertad, pero que unan esfuerzos en la construcción de un mundo más justo para todos y todas.

[12]En el libro *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericano, 1960-1992,* México, Porrúa-UAEM-CEHILA, 2006, se presenta un acercamiento a diferentes actores personales y colectivos involucrados en estos movimientos que buscan una sociedad alternativa.

[13]Michel Lowy en *Guerra de dioses, religión y política en América Latina,* México, Siglo XXI, 1999, utiliza este concepto que vincula pertinentemente teología y práctica de liberación.

Otra cosa es que muchos de estos ciudadanos con una experiencia de fe personal que fortalecen en sus comunidades de base, encuentran en su religión una fuerza que los anima a continuar siendo parte activa y creativa de mejores condiciones… otros no lo encontrarán en esa fe sino en otra, incluso en la creencia de la no existencia de Dios. Estamos en un momento de reconocer la pluralidad cultural y religiosa. Todo lo anterior que manifiesta un cambio en la visión de la Iglesia constituye un argumento fáctico que entre otras cosas aporta hacia una superación del binomio clericalismo-anticlericalismo.

Bibliografía

Bailey, David C., 1974, *¡Viva Cristo Rey! The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in México,* Austin and London, University of Texas Press.

Dooley, Francis Patrick, 1976, *Los cristeros, Calles y el catolicismo mexicano,* México, sep.

García Cantú, Gastón, 1980, *El pensamiento de la reacción mexicana,* México, unam.

González, Fernando M., 2001, *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la cristiada,* México, Plaza y Valdés.

González, María del Refugio (coord.), 2000, *Gobierno y legitimidad,* vol. 1, historia de la Secretaría de Gobernación), México, segob, inehrm.

Houtart, Francois, 1997, *Sociología de la religión,* México, uia-Plaza y Valdés.

Lira, Enrique y Gustavo Villanueva, 2005, *La Constitución de los cristeros y otros documentos,* México, cuadernos del Archivo Histórico de la unam, núm. 18).

Lowy, Michael, 1999, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina,* México, Siglo XXI.

Macías, Carlos (prólogo, selección y notas), 1988, *Plutarco Elías Calles. Pensamiento político y social. Antología (1913-1936)*, México, inehrm-Fondo de Cultura Económica-Fideicomiso Archivos Plutarco Elías Calles y Fernando Torreblanca.

Mendoza Barragán, Ezequiel, 1990, *Testimonio cristero. Memorias del autor,* México, Jus.

MEYER, Jean, 1977, *La cristiada, 1. La guerra de los cristeros,* México, Siglo XXI.

________, 1978, *La cristiada, 2. El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929,* México, Siglo XXI.

________, 1978, *La cristiada, 3. Los cristeros,* México, Siglo XXI.

POUPARD, Paul, 1987, *Diccionario de las religiones,* Barcelona, Herder.

PUENTE LUTTEROTH, Ma. Alicia, 1993, *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México,* México, Jus-Cehila.

________, 2002, *Movimiento cristero: una pluralidad desconocida,* México, Progreso.

QUINGLEY, Robert E., 1969, *American Catholic opinions of Mexican anticlericalism 1910-1936* (Sondeos, núm. 27), México, Centro Intercultural de Documentación.

SAVARINO, Franco y Andrea Mutolo (coords.), 2006, *Del conflicto a la conciliación: Iglesia y Estado en México, siglo XX,* México, El colegio de Chihuahua.

VERA SOTO, Carlos Francisco, 2005, *La formación del clero diocesano durante la persecución religiosa en México, 1910-1940,* México, Universidad Pontificia de México.

*María Luisa Aspe Armella**

El anticlericalismo en México desde la óptica de los militantes de la Acción Católica Mexicana y de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958

Introducción

Los llamados Arreglos de 1929 entre el Estado y la Iglesia en México marcaron el principio del fin de la actividad política y militar de los creyentes en el país. Ya no fue entonces tan sólo el marco constitucional el que mantuviera bloqueada su acción, sino que también, la reglamentación interna de la Iglesia la que llegaba a prohibir de manera expresa la militancia política de los católicos mexicanos. Esto implicó una contradicción fundamental para los fieles: ser formados en el integralismo, lo que suponía llevar el mensaje de Cristo y de su Iglesia a todos y cada uno de los campos de su actividad, impidiéndoles al mismo tiempo participar en política.

Tal contradicción es el eje de la presente exposición cuyo objetivo central consiste en apenas introducir –situar– el complicado entramado de las representaciones que las distintas organizaciones se hacían de los enemigos de la Iglesia y del papel que debían desempeñar frente a ellos: sometiéndose o no –de manera total o parcial y según las circunstancias– a la visión hegemónica de la Iglesia jerárquica en el tema de la acción de los creyentes en la vida pública nacional.

*Académica de tiempo completo del Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, Santa Fe. Investigaciones recientes o en proceso: “Los cambios dentro de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús como repercusiones del Concilio Vaticano II y de las congregaciones generales de la Compañía 1965-1980”. “El cambio en las identidades religiosas en México a partir del Concilio Vaticano II”. “Los intelectuales católicos mexicanos en la primera mitad del siglo XX”. “La influencia de la teología de la Liberación y de Medellín en la formación de los jesuitas de la Provincia Mexicana”.

En el fondo de la confrontación de posturas, como sustrato inevitable de la oposición, yacían la tradición liberal mexicana proveniente del siglo XIX, el conflicto latente entre la Iglesia y el Estado –el que no ocurría sin antes arrastrar en su cauce a sus respectivos partidarios– y el laicismo, elemento central de la Constitución de 1917.

Estado de la cuestión

En tal contexto, una institución destacaba entre muchas otras en el universo católico mexicano a partir de los Arreglos: la Acción Católica Mexicana (ACM) emergía como un eje importante en la reconstrucción de las representaciones de los creyentes de ese periodo, fungiendo como el instrumento privilegiado de la jerarquía para organizar el apostolado de los laicos.[1] Su discurso coincidía con la posición general de la Iglesia romana y con aquella de la jerarquía católica en México; de allí que identifique en el texto al discurso oficial de la Iglesia con el discurso de esta organización fundamental.

Tomo como punto de partida el año de 1929 que marcó tanto el inicio de la relación Iglesia-Estado conocida como *modus vivendi*, como el fin del conflicto cristero. Además, en ese año se oficializó en México la Acción Católica como instrumento rector de la jerarquía para organizar el apostolado de los seglares. Cierro la exposición con el año de 1958; significativo por marcar el repliegue de la tendencia pontifical ultramontana[2] con la muerte de Pío XII así como el inicio del declive de la influencia de la ACM en el pueblo creyente.[3]

[1]*Informe del presidente de la Junta Central de la ACM,* Luis G. Bustos, acerca del "característico apostolado jerárquico de la Acción Católica", AACM, 16 de febrero de 1932; hace alusión en el *Informe* a la encíclica que define la Acción Católica del 29 de junio de 1931.

[2]Se denomina ultramontanismo a la tendencia dentro de la Iglesia católica, instaurada por el papa Pío VII, a exaltar el primado de Pedro más allá de los Alpes. Este implicaba la defensa de la soberanía temporal del papa sobre las pretensiones del liberalismo de constreñir a la religión al terreno de la vida privada.

[3]José Gutiérrez Casillas, s.j., en *Historia de la Iglesia en México*, siglo XX, México, Porrúa, 1981 y también en *Jesuitas en México durante el siglo XX.,* México, Porrúa, 1981, p. 291; Bernardo Barranco en "Posiciones políticas de la Acción Católica Mexicana", en Roberto Blancarte (comp.), *El pensamiento social…* Para 1956 la Acción Católica Mexicana llegaba a su cenit cuantitativo

El desconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia, las restricciones cívicas y políticas de los clérigos, la prohibición de los contenidos religiosos en la educación y la ley de cultos –herencia del "liberalismo ateo"[4] decimonónico– así como la afirmación del Estado laico[5] revolucionario, se mantuvieron intactos.

En ese horizonte nada propicio, muchos católicos –beligerantes en el pasado– vieron frustrados sus intentos de participación activa en la vida política y social de México por partida doble: por un lado, por las disposiciones contenidas en la constitución vigente y la línea oficial del gobierno les eran adversas; por el otro, los mandatos de la Iglesia los disuadían de cualquier enfrentamiento.

La Iglesia asumió una posición conciliatoria frente al Estado en términos generales, marcando directrices precisas para el apostolado de los laicos: este debía ser dependiente de la jerarquía, civil-integral y apolítico.[6]

La "Santa Madre" recurrió a su estrategia universal –con rostro mexicano– para recristianizar al país: impulsar a la Acción Católica como organización central encargada de enseñar y difundir la única y misma verdad.

En México, el modelo ultramontano de la Acción Católica[7] sufrió también transformaciones a causa de las razones aludidas pero, ante

---

con 500,000 miembros activos. Este número se mantuvo más o menos constante hasta 1958, en que comienza a descender.

[4]*Comunicado de la Junta Central a las Juntas Diocesanas* para la celebración de los cincuenta años de la encíclica *Rerum Novarum*, 15 de marzo de 1941; invitación al curso sobre doctrina social de la Iglesia con el tema "El error del liberalismo": *Christus*, enero de 1938, sección sociología: "Esquema para preparar conferencias sobre doctrina social de la Iglesia, los efectos de las ideas liberales".

[5]Laicidad del Estado que se configura formal y explícitamente hasta la Constitución de 1917, en sus artículos fundamentales 1º, 3º y 130º.

[6]En innumerables ocasiones se hace referencia en los documentos y en la bibliografía de la época a la necesidad de que el apostolado de los laicos quede supeditado a las directrices marcadas por los asistentes eclesiásticos y la jerarquía en general. Cito sólo algunos: *Informe del presidente de la Junta Central de la ACM,* Luis G. Bustos, AACM, 16 de febrero de 1932: "La Acción Católica ni quiere ni puede ser otra cosa que la participación y la colaboración del laicado en el apostolado jerárquico de la Iglesia"; Jesús García Gutiérrez, s.j., *Acción anticatólica en Méjico,* México, Helios, 1939.

[7]El movimiento ultramontano implicaba una creciente vinculación de todos los ámbitos eclesiales del mundo con la sede romana en el proceso de recuperación de centralidad de la Iglesia; cualquier resistencia a la obediencia de esta directriz era tachado de no eclesial.

todo, debido a las características de la difícil situación interna, producto de una larguísima historia de conflicto entre la Iglesia y el Estado.

Son cuantiosos los antecedentes de confrontación entre las dos instituciones (de los que dan cuenta los archivos) desde el siglo XIX y hasta la guerra cristera; menciono sólo algunos que ejemplifican la reacción de diversos grupos de católicos ante la política jerárquica de la Iglesia: la fundación del Partido Católico Nacional en 1913, de corta vida debido principalmente a problemas internos entre sus dirigentes y la militancia, y suprimido formalmente en 1926 al inicio de la confrontación entre el régimen callista y la Iglesia cuando había dejado de ser una opción política viable. Fueron también prohibidos de igual forma y por las mismas fechas los sindicatos confesionales. Muchas organizaciones católicas opositoras al Estado, militantes durante el conflicto cristero, fueron liquidadas por la Iglesia aun antes de los Arreglos y revividas años más tarde con un carácter aparentemente inocuo.

El año de 1929 dejó también en la inmensa mayoría de los fieles católicos mexicanos una sensación de malestar y de agravio moral no sólo contra el Estado liberal, revolucionario y considerado "criminal",[8] sino también contra la jerarquía católica que a los ojos de no pocos fieles estaba más que dispuesta a pactar con el enemigo. Fue entonces que las principales organizaciones combativas: Caballeros de Colón, Unión de Católicos Mexicanos, Brigadas de Santa Juana de Arco, Asociación Católica de la Juventud Mexicana entre otras –de pasado heroico y con mártires en su haber– se aventuraron a cuestionar a la presidencia de la Junta Central de la ACM, las restricciones impuestas a su acción, así como las concesiones que, según ellas, estaba dispuesta a ofrecer la Iglesia a los gobiernos del maximato primero y al cardenista más adelante.[9]

[8]Las críticas al Estado abundan: *Invitación de la presidencia de la Junta Central de la ACM y su Asamblea Nacional por Fernando Díez de Urdanivia,* AACM, 20 de abril de 1932: "Debe imponerse el respeto a la religión católica y a sus ministros, respeto a la sociedad católica para lo cual deberá excluirse todo lo que en información o colaboración ofenda los principios cristianos en los que la sociedad se funda".

[9]*Informe de la presidencia de la Junta Central,* 1931 (sin fecha exacta), AACM. "Hay que calmar la ansiedad de muchos que pretenden que la ACM tuviera ya pujanza y hubiera realizado obras que ni la dificultad del medio en el que actúa, ni en el tiempo que lleva de funcionar puede permitir".

La Junta Central en la voz de su presidente, Luis G. Bustos, antiguo Caballero de Colón, no dejaba margen a las discrepancias: estrategias pacíficas, lejanía de la política y obediencia total a la jerarquía.[10]

Estos primeros roces entre la jerarquía y las organizaciones católicas beligerantes, entre la línea oficial de la ACM y el distinto parecer de algunas de sus organizaciones, fueron conformando desde los primeros meses de 1930 posiciones divergentes a la línea oficial de la Iglesia. Comenzaban a dar cuenta, asimismo, de la contradicción interna de la institución en relación a la formación de sus miembros y a la cerrazón de la institución a su militancia política.

Liberalismo, revolución, socialismo, marxismo, protestantismo, ateísmo, nazismo y capitalismo fueron los principales objetivos de la intransigencia católica mexicana durante este periodo de compleja y ambigua confrontación con el Estado, teniendo que hacerse cargo además de las contradicciones internas que la nueva organización no pudo sino poner en evidencia.

Un texto clave: acción anticatólica en México[11]

Antes de aludir a las representaciones de la Acción Católica Mexicana y de la Unión de Estudiantes Católicos de México acerca del anticlericalismo estatal, quisiera hacer mención y citar en extenso la obra *Acción anticatólica en México*, texto multicitado y recomendado por la ACM como interpretación histórica "oficial" de las relaciones Iglesia-Estado en México. Su autor es nada menos que Jesús García Gutiérrez, afamado intelectual jesuita de la época, asesor en tales temas de la arquidiócesis de México como de la Junta Central de la ACM.

Según la tesis del catolicismo integralista e intransigente plasmada en la obra de Jesús García Gutiérrez, s.j., *Acción anticatólica en México*, el liberalismo llegó a permearlo todo; y con él la masonería. Gómez Farías secularizaba las misiones y la revolución de Ayutla suprimía

[10] *Informe del Presidente de la Junta Central, Luis G. Bustos,* AACM, Junta Central, 16 de febrero de 1932.

[11] Jesús García Gutiérrez, *Acción anticatólica en México*, México, Jus, 1959, 192 pp.

los fueros: del ejército, de los terratenientes, de la Iglesia. La Ley Lerdo –de desamortización de bienes de manos muertas– de 1856 asestaba un nuevo golpe a la Iglesia:

> todas las fincas rústicas y urbanas que tenían y administraban como propietarias las corporaciones civiles o eclesiásticas de la república, se adjudicarían en propiedad a quienes las tuvieras arrendadas, por el valor correspondiente a la renta que entonces pagaban.[12]

Lo argumentado en el texto legal era, según la Iglesia, falso: “La libre circulación de la propiedad raíz nunca fue la causante de la falta de prosperidad en México”; para la Iglesia no había relación entre el latifundismo y los problemas sociales y económicos del país.

A la Ley Lerdo siguió un nuevo golpe contra la Iglesia: la Constitución de 1857: su artículo 3° propugnaba la enseñanza “libre”, preludio de la “escuela laica”;[13] en su artículo 5° la ley “no autorizaba ningún contrato que tuviera por objeto la pérdida o el irrevocable sacrificio de la libertad del hombre... por causa de voto religioso”; el 12° suprimía el fuero religioso. El artículo 130° negaba la posibilidad de juicio a cualquier persona por tribunales especiales y el 27° cerraba la puerta a la Iglesia para adquirir o administrar bienes raíces.[14]

Para la Iglesia la reforma liberal constituyó la nueva estrategia del Estado contra sus derechos: despojó al clero de sus propiedades, exclaustró monjas, suprimió órdenes y quiso despojar al matrimonio de su santidad; separó a los dos poderes...

> la pretendida independencia entre la Iglesia y el Estado y la pomposa protección a todos los cultos falsos, y meras palabras antifrásticas[15] para el culto verdadero: todo para el error, nada para la verdad; todo para la herejía, nada para el dogma; todo para la iniquidad, nada para la justicia; todo para las sectas de Satanás, nada para la Iglesia de Jesucristo. Pero esto era poco todavía: lo que debe decirse es que para el error, la herejía,

[12]*Ibid.*, p. 93.

[13]*Ibid.*, p. 113.

[14]*Ibid.*, p. 115.

[15]Figura de pensamiento que consiste en decir lo contrario de lo que se piensa, en sentido irónico, eufemístico.

los cultos más abominables y absurdos está la disposición de los que fungen de autoridades, la protección de las leyes, el respeto de todo el partido demagógico;[16] mas para la doctrina católica, la religión única verdadera, la Iglesia legítima, la institución de Jesucristo, Señor Nuestro, no hay más que indiferencia, desprecio, burla, odio, persecución... intento manifiesto de extirparla de una vez para siempre".[17]

Sigue la interpretación de García Gutiérrez: el imperio significó un respiro: era lo natural para México; el régimen monárquico y la catolicidad eran signos de continuidad histórica. Fueron los liberales los que acabaron con él, imponiendo aun más restricciones a la Iglesia. El liberalismo se encarnó en el porfiriato y fue "funesto para la Iglesia": produjo un "catecismo liberal para los niños",[18] restringió el número de escuelas católicas, hizo obligatoria la "preparatoria positivista" para todo aquel que quisiera hacer estudios superiores; atacó a la Iglesia desde la prensa hereje: *El Siglo XIX, Monitor Republicano, Patria* y *Combate*.[19]

Hasta aquí el recuento de los ataques contra la Iglesia que, según la particular visión de la Iglesia en voz de García Gutiérrez, hicieron sus enemigos liberales durante el siglo XIX y el régimen porfiriano. A finales del porfiriato surgió una minoría católica inspirada por la encíclica de León XIII, *Rerum Novarum*, ya mencionada, con la que iniciaría la llamada doctrina social de la Iglesia. Aquel grupo de creyentes incidió de tal forma en las condiciones de vida y de trabajo de obreros y de asalariados pobres que muy pronto se decidió a hacer pública su labor. El estallido revolucionario y la consecuente destitución de Díaz les dio la oportunidad de poner sus ideas en práctica con la formación del Partido Católico Nacional de corta vida.

El constitucionalismo trajo consigo la prohibición de partidos y sindicatos confesionales lo que causó –además de sus innumerables conflictos internos– el fin del partido católico. Pero no fue sólo la pro-

[16]En clara alusión al Partido Liberal.
[17]Jesús García Gutiérrez, *Acción anticatólica..., op. cit.,* p. 160.
[18]*Ibid.,* p. 238.
[19]*Ibid.,* p. 239.

hibición del Estado lo que concluyó con este sueño del catolicismo patrio. Dentro de la Iglesia debatían obispos, sacerdotes y laicos por el lugar que debería ocupar la Iglesia en el México turbulento de la revolución. Los católicos tradicionales anhelaban restaurar el orden social cristiano en un país amenazado por el liberalismo; los católicos liberales, por su parte, afirmaban la separación de la Iglesia y el Estado y veían la conveniencia en acatar el marco legal que el Estado imponía a la Iglesia: ¡de los males, el menor!, pensaban.

El libro que finca su tesis en el liberalismo decimonónico es prolijo en su exposición de los ataques del Estado a la Iglesia católica en el siglo XX hasta el cardenismo. La legalidad –ausente en el Estado mexicano– es motor de la argumentación de García Gutiérrez: parte de las leyes para probar sus teorías; argumenta la existencia de contradicciones en las mismas leyes; por ejemplo que el artículo 16 de la ley del reglamento del artículo 130 niega la posibilidad de comentar asuntos políticos e informar sobre actos de las autoridades a las publicaciones periódicas de carácter confesional, pero el 7 de la Constitución considera que "es inviolable la libertad de escribir y publicar escritos sobre cualquier materia".[20]

García Gutiérrez considera que el Estado le niega a la Iglesia el derecho de educación por el empeño de apoderarse de la niñez "para educarla en la escuela sin Dios y preparar así el camino para una sociedad atea".[21] Critica también el jesuita la educación socialista que se estableció en 1934, la cual combatiría el fanatismo y los prejuicios. Explica que el clero católico ha estado en posesión de la escuela desde los días de la conquista, y que la revolución ha luchado por apoderarse de las conciencias de la niñez y juventud. Por lo tanto también ataca a la revolución.

"Por documentos oficiales consta, sin que quede el menor lugar a duda, que el artículo 3º de la constitución, en los términos en que ha sido reformado, tiene por fin combatir el catolicismo y apoderarse de la niñez y de la juventud, para arrancar de ellas toda idea de Dios, es decir, para preparar para México una sociedad atea, que es el desiderátum de la revolución".[22]

[20] *Ibid.*, p. 169.
[21] *Ibid.*, p. 172.
[22] *Ibid.*, p. 174.

Con su implacable estilo y buena pluma García Gutiérrez sentó la base de la interpretación histórica de las representaciones católicas de su tiempo y sin quedarse allí, finalmente, propone un remedio: la Acción Católica Mexicana; "doctrina evangélica y práctica de la moral cristiana".[23]

La Acción Católica Mexicana

Tanto el lema como la definición de la institución no fueron sujetos de discusión siendo como fueron proclamados por Pío XI en la encíclica *Ubi Arcano Dei* de 1922 y en la carta pastoral *Paterna sane sollicitudo*, cuatro años más tarde.

El lema elegido por el pontífice para recuperar la centralidad perdida de la Iglesia en el mundo, "La paz de Cristo en el reino de Cristo", encabezaba el documento. Se podía leer también la consagración que hacía la institución: "Al sacratísimo corazón de Cristo rey, reconociendo por su excelsa patrona a santa María de Guadalupe y por protector especial a san Francisco de Asís". Su fiesta social se celebraría el cuarto domingo de octubre en la solemnidad Cristo rey.[24]

Inmediatamente después se podía leer la definición oficial de la Acción Católica Mexicana en el artículo 1º del capítulo 1º de los *Estatutos*: "La cooperación organizada y multiforme de los católicos seglares mexicanos en el apostolado de la jerarquía eclesiástica, bajo la directa dependencia de la misma autoridad, con el fin de cristianizar la sociedad. Se vale para ello de la afirmación, la actuación, la difusión y la defensa de los principios cristianos en la vida individual, familiar y social".[25]

De acuerdo a esta afirmación no existía el apostolado laico por sí mismo sino en cuanto dependiera de la jerarquía; además era claro que el objetivo primordial al que deberían quedar sujetos todos los demás era la "cristianización de la sociedad", lo que implicaba una acción

[23] *Ibid.*, p. 189.

[24] *Estatutos Generales de la Acción Católica Mexicana*, Archivo de la Junta Central, AACM, p. 2.

[25] *Ibid.*, p. 1.

fundamentalmente religiosa. Pero si la primera parte de esta afirmación podría hacer suponer que excluía la Acción Católica toda actividad específicamente social y política, la segunda parte las hacía posibles al menos en principio al referirse a los medios para lograr el objetivo planteado: "afirmación, actuación, difusión y defensa de los principios cristianos" en los ámbitos individual, familiar y social.

En el artículo 2º del capítulo 1º se establecían los objetivos de las diversas actividades de la ACM:

> 1. Colocar de nuevo a Jesucristo en el lugar que le corresponde (en tres ejes fundamentales): en la familia, en la escuela y en la sociedad.
> 2. Combatir por todos los medios justos y legales la civilización anticristiana.
> 3. Reparar por esos mismos medios los desórdenes tan graves de nuestra sociedad.
> 4. Restablecer el principio de la autoridad humana como representante de la de Dios.
> 5. Tomar el más vivo interés por el pueblo, inculcándole los principios religiosos y esforzándose por iluminar sus conciencias y aliviar sus dolores.
> 6. Preparar una clase directora capaz, desinteresada y virtuosa.
> 7. Trabajar dentro de su esfera porque las leyes públicas sean conformes a la justicia y se corrijan o se supriman las leyes injustas. Este artículo abría de nueva cuenta la posibilidad para los seglares de incursionar en política.
> 8. Defender y sostener con un espíritu verdaderamente católico y en particular con la admirable fuerza del ejemplo, los sagrados derechos de Dios en todos los órdenes no menos sagrados de la Iglesia.

Los objetivos lograban comprimir en ocho breves apartados la doctrina social de la Iglesia y los lineamientos marcados por el pontífice en encíclicas y exhortos para recuperar el papel central de la Iglesia en el ordenamiento social. Si el primer punto sintetizaba el fin del integralismo, el segundo proponía de manera consecuente, la intransigencia.

El tercero, aludía –eludiendo al mismo tiempo– al modernismo como causante de los males de la Iglesia; el cuarto, en la misma línea, rechazaba la ilegítima autoridad del Estado en la medida que no se ceñía al mandato divino. El quinto punto retomaba en un párrafo los motivos de *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno*, pilares de la doc-

trina social de la Iglesia. El laicado ocupaba su lugar en el sexto punto. Destacaba sin duda la urgencia en formar desde la Acción Católica una "clase directora" que garantizara para la Iglesia la conservación de su poder religioso y la reproducción del hábitus católico. El interés en el desinterés, eje de la economía simbólica, se manifestaba también en este punto: los dirigentes sociales formados por la Acción Católica debían someter su éxito humano a las exigencias del reino de Dios en el mundo sin contemplar la posibilidad de una retribución económica por su trabajo. El séptimo punto hacía referencia –eludiendo de nueva cuenta– la relación de la Iglesia con el poder público. Mostraba un mensaje supuestamente ambiguo en relación a los límites del *campo religioso* con el campo político.

Su contenido era una muestra de la estrategia de la Iglesia como producto de su sentido práctico: ¿cuál era en realidad la esfera de la Iglesia?, ¿qué acciones podría realizar la Acción Católica para lograr que se corrigieran o suprimieran leyes públicas a juicio de la Iglesia "injustas"? La noción de estrategia para la Iglesia suponía una invención permanente, indispensable para adaptarse a situaciones indefinidamente variadas.[26] En este caso la ambigüedad del planteamiento dejaba abierta la puerta para una futura incursión en política.

El octavo cierra al parecer el círculo del integralismo: la restauración de los "sagrados derechos de Dios" sobre todo lo humano.

Los ejemplos que aporta el documento sobre asociaciones de Acción Católica eran lo suficientemente generales como para cobijar en su seno a las que rebasaran la esfera de acción de la Iglesia y asegurar al mismo tiempo la hegemonía de la jerarquía sobre el apostolado de los laicos.

El capítulo sobre los objetivos concluía asentando el modo en que la Acción Católica se proponía alcanzar sus fines: *preparando* y *adiestrando* a los católicos mexicanos por medio de las organizaciones fundamentales y confederadas; haciéndolos *ejercer* en ellas su actividad disciplinada bajo la dirección de normas comunes; y *coordinando* todas las obras y asociaciones que desarrollen funciones que a ella pertenezcan.[27] Las organizaciones fundamentales serían cuatro:

[26]Pierre Bourdieu, *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1988, p. 71.
[27]*Ibid.,* p. 2.

1. Unión de Católicos Mexicanos.
2. Asociación Católica de la Juventud Mexicana.
3. Unión Femenina Católica Mexicana.
4. Juventud Católica Femenina Mexicana.

Participaban también las organizaciones formadas por otros grupos de católicos que se inscribieran en otras asociaciones nacionales, diocesanas o parroquiales, aprobadas por la autoridad competente de acuerdo con la Junta Central y que dentro de la coordinación y disciplina del conjunto perseguían un fin específico en el campo de Acción Católica;[28] a éstas se les daba el nombre de confederadas.

La Unión de Estudiantes Católicos Mexicanos

Lo primero que resalta al leer los *Estatutos* de la UNEC[29] es su gran diferencia respecto a los de la Acción Católica Mexicana. Mientras que los de la ACM se valían de la codificación estricta para disciplinar a sus miembros e incidir en la normalización de sus prácticas, los de la UNEC parecieran surgir de su estilo de vida y de las energías y pasión propias de la juventud.

Un primer capítulo hacía referencia a los fines:

1. "Coordinar a las fuerzas vivas de la juventud estudiosa", para atender a los intereses de su clase, según los principios católicos.
2. Para conseguir dicho fin la Unión procuraría:

   a) Dar ayuda económica corporativa a sus miembros (de lo que no pudimos obtener información alguna en los archivos).
   b) Luchar por el mejoramiento de la función educativa y docente en los centros de enseñanza (fomentando el estudio de las humanidades).
   c) Oponerse a las "ideas disolventes" fomentando la "alta cultura católica" en el terreno filosófico y social. Y se agregaba una nota que refería

[28] *Ibid.*, p. 3.

[29] *Estatutos de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos*, *en* Daniel Kuri Breña y Jesús Hernández Díaz, *Señal y presencia de la UNEC. Estatutos,* México, Proa, 1942, en Archivo Bernardo Barranco, caja 1, p. 29, AACM.

a las prácticas de acuerdo al interés de la UNEC por "desarrollar la personalidad intelectual del estudiante por medio de círculos de estudio, clases, ciclos de conferencias, publicaciones, lecturas, certámenes", etcétera a fin de que no se aceptaran como "indiscutibles" las corrientes de ideas infundadas que por diversas causas prevalecían. Se proponía también el estudio de las encíclicas de los papas y el estudio de la filosofía como medio de "orientación para la vida y unidad de criterio" en la clase estudiantil católica.

d) Formar en la clase estudiantil una "conciencia católica en los problemas que a todos aqueja.

e) Oponerse a la inmoralidad creciente, fomentando la "cristianización de los estudiantes" y la convicción del valor que tiene para el individuo y la sociedad, en todos sus aspectos, la vida sobrenatural del cristianismo.

Varios elementos son destacables del planteamiento de los fines de la UNEC. Ante todo, sobresale el lenguaje y el empleo de términos inusuales en documentos oficiales de organizaciones católicas, como lo he intentado hacer hasta ahora. El verbo "dirigir" –omnipresente en la Acción Católica– se sustituía aquí por "coordinar", más acorde con los objetivos de los jóvenes estudiantes. Las "fuerzas vivas", los "intereses de clase" y las "ideas disolventes", términos propios de las lecturas sociológicas de su tiempo, rompían de manera tajante con el repertorio de lecturas –estrictamente confesionales– con el que la Acción Católica nutría ideológicamente a sus jóvenes.

La alusión a una "alta cultura católica" y al fomento de las humanidades sirven como pauta de comprensión de los elementos constitutivos del capital cultural de los unécicos, indisociable de la tradición pedagógica de la Compañía de Jesús, supuesto que recorre todo el documento. En el mismo sentido, la afirmación de que "no había ideas indiscutibles" –aunque referida en el documento a las ideas "equivocadas"– suponía el conocimiento y ejercitación del método de discernimiento ignaciano, y el apelativo a la "conciencia" lo confirmaba.

Hacia el final del apartado sobre fines se expresaban dos ideas dignas de ser tomadas en consideración. La primera parecía equilibrar el valor objetivo y simbólico de las encíclicas papales con aquel del

conocimiento y ejercicio de la filosofía: diferencia radical con respecto a la interpretación de otras organizaciones católicas, ya que suponía –al menos en principio– el sometimiento de las encíclicas al método de análisis jesuítico del cuestionamiento de las ideas. La segunda idea se refiere al ideal de cristianización: el sentido otorgado al término difería de aquel del tradicionalismo católico, de restauración del orden social cristiano. Se trataba aquí de llevar al cristianismo a los campos no religiosos: al educativo y político principalmente, no de transformar esos campos en religiosos.

La organización nacional de la UNEC funcionaba de manera corporativa al igual que otras organizaciones de Acción Católica, sin embargo, existía entre ellas una diferencia sustancial: la UNEC al tener un rango –aunque ambiguo– de autonomía no se sometía a la jurisdicción parroquial y diocesana propia de la Acción Católica. En la base se hallaban organizados Grupos y Sociedades que dependían de Uniones Regionales, representadas en el Consejo Directivo de la Unión.[30]

Esta estructura organizativa fue decisiva en el florecimiento de la UNEC. No depender de párrocos y obispos en todo el país brindó a la Unión una libertad de maniobra desconocida por cualquier otra organización católica, además de que le permitió transgredir los límites de lo permitido sin que las autoridades eclesiásticas pudieran darse cuenta.

Fuera de la estricta vigilancia jerárquica, la UNEC en todo el territorio nacional tenía que rendir cuentas de manera directa a una sola autoridad religiosa: el asistente eclesiástico general de la organización, el jesuita Ramón Martínez Silva.

Para la UNEC, que se proponía incidir en el ámbito universitario, el ideal educativo era distinto. Partía del reconocimiento de la situación del país: la restauración del orden social cristiano en México era poco probable, más cuando las universidades públicas estaban en manos del Estado. La estrategia educativa de la UNEC se centraba entonces en la infiltración de las universidades estatales para cristianizarlas asumiendo que seguirían siendo públicas y laicas.

Para la Acción Católica y para la ACJM de manera específica su utopía educativa pasaba por la necesaria revocación de los preceptos cons-

[30]*Ibid.,* p. 30.

titucionales y reglamentarios que contradijeran los derechos eternos de la Iglesia en el orden histórico; el apostolado universitario de la UNEC no tenía tiempo de esperar reformas radicales y por eso se centraba en las prácticas: en la obtención de pequeños espacios estratégicos, de organizaciones gremiales, de sociedades de alumnos, etcétera.

En la UNEC la historia patria probó ser fuente al mismo tiempo de posición y estrategia frente al Estado. Se desarrolló el afán por su estudio con "objetividad realista" y no sin pasión, sino con "sin igual pasión" –que no era para ellos "lo mismo que parcialidad"–:

> afán de encontrar la esencia de nuestra Historia y hacerla operar, en substitución de los mitos y, lo que es peor, de las glorias frustradas que han venido queriendo polarizar fraudulentamente el destino de nuestro pueblo; anhelo de que nuestra sustancia histórica rescate a los cristianos de esa pesadumbre que traen aparejada los recuerdos de los ídolos caídos, de las utopías que no pudieron ser y que han hecho perder el pulso de las direcciones históricas, hundidas en las luchas liquidadas; ansia de ubicar a los cristianos, ya no –según hasta entonces nos habían enseñado las doctrinarias direcciones vitales , liberales y conservadoras– como víctimas y comparsas en el drama de México, sino como participantes activos en la vida y en los problemas de la Patria...[31]

La visión de la historia de la UNEC así como la de la Acción Católica coincidían en el fondo en su noción providencialista, católica e integral del mundo. Ambas veían en el pasado colonial y en la hispanidad un rasgo esencial de la identidad nacional. A una y otra les sabía la Virgen de Guadalupe más que a símbolo, a encarnación de la patria mexicana; una y otra desconfiaban –históricamente– del Estado: espurio "todopoderoso", interventor, "verdugo de las conciencias", perseguidor sistemático de la Iglesia; las dos vieron con buenos ojos al generalísimo Franco, al menos durante la década de los cuarenta: "restaurador de la cristiandad" –lo llamaban– en contra del enemigo comunista. Pero las similitudes terminaban allí: en el caso de la Acción Católica su visión fue moldeada por la rigidez de la disciplina

[31]Luis Calderón Vega, *Cuba 88: memorias de la UNEC,* México, s. e., p. 50.

jerárquica y por un sentido casi indigno de supervivencia: siempre optando por el mal menor.

La visión de la UNEC, en cambio, había sido moldeada por el intelectualismo jesuita; por aquel puñado de "Ignacios mexicanos forjados en la vieja Europa"[32] y transplantados de vuelta a la realidad bronca de nuestro país.

El "revisionismo histórico" que inculcaron a los miembros de la UNEC, Martínez Silva, Castiello y Vértiz, no fue compartido por buena parte de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús: por supuesto que Mariano Cuevas la desaprobó así como Eduardo Sáinz. La UNEC se defendía: la formación de la juventud que se dirigía necesariamente a la acción estaba opacada por el argumento de autoridad.

Para ellos esto implicaba una falta de respeto al rango de la inteligencia y "un lamentable desconocimiento del valor que la razón humana tenía para el Verbo Divino".[33] En debates acalorados en Cuba 88, sede de la organización, se confrontaron posturas "sentando a la historia patria en el banquillo de los acusados". La expropiación petrolera sirvió de ejemplo: para un orador en la casona del centro de la ciudad se trataba del "tercer gran despojo" de nuestra historia después de los bienes del clero –de los jesuitas por supuesto– de manos de Carlos III primero, y de las de Lerdo más adelante; para el contrincante, se trataba de una medida justa que vindicaba el derecho de propiedad eminente de la nación sobre la tierra.[34]

La *ironía*, la *anécdota* y el *chiste* eran prácticas privilegiadas por la UNEC para representar su particular visión de la historia. Puede y bien vale la pena hacer un seguimiento de la visión de la historia de México de la UNEC a través de este método peculiar.

"Los de la Acción Católica eran tan anticuados que su ídolo ya no era Iturbide sino el mismísimo Felipe II, el del Escorial".[35] Influenciados por Jaime Castiello, S.J. los de la UNEC rechazaban la figura de Iturbide tan querida para los acemistas: "Un traidor es siempre un traidor". Una

[32]*Idem.*

[33]*Idem.*

[34]*Idem.*

[35]Entrevista de María Luisa Aspe Armella a don Armando Chávez Camacho, México, 24 de octubre de 2002.

persona desleal con alguien lo es siempre con todos; Iturbide juró lealtad al virrey y luego pactó con el enemigo. "Un abogado de la Acción Católica tenía en la entrada de su casa un cuadro de Iturbide de cuerpo entero...".[36] Este comentario nos revela de nueva cuenta la ruptura paradigmática que introdujo la UNEC en el seno de las organizaciones católicas: ni su visión del mundo ni sus prácticas ni el apostolado que realizaban ni su visión de la historia eran los mismos.

Elementos tales como el manejo de la terminología filosófica de la época, la supuesta criticidad histórica; la "discusión de las verdades" se convertían en instrumento de unas estrategias individuales, y sobre todo colectivas, tendientes a conservar el capital cultural y, por supuesto, a aumentarlo.

Conviene retomar otros de los ejemplos históricos planteados desde la representación unécica que ponen de relieve la manera en que –más allá de las diferencias nada despreciables propias del estilo particular– coincidía en lo esencial con la interpretación histórica de la Iglesia católica de ese momento y en el papel que los católicos mexicanos debieran tener frente al Estado.

No eran aquellos jóvenes demasiado devotos de Maximiliano: "Fue un gran error de los conservadores de entonces intentar traer un príncipe extranjero habiendo gente de primerísima en ese partido... ¡además de permitir la llegada de cuarenta mil soldados franceses!"

Al igual que Vasconcelos, los unécicos perdonaban al emperador "todas sus tonterías" porque dio su sangre; ofrendó su sangre por la patria... "Están equivocadas las pinturas que representan el fusilamiento con Maximiliano en medio. Él le dijo a Miramón: los valientes en el centro". Su visión del porfiriato era igualmente negativa: "Lo menos malo del porfiriato fue don Porfirio... era un chinaco liberal y nunca dejó de serlo; en nada ayudó a la Iglesia, la toleró por su esposa Carmelita".[37]

A diferencia de la Acción Católica, la UNEC encontraba algunos puntos de coincidencia con los revolucionarios de 1910: en la revisión histórica de ese periodo resolvieron el aparente dilema entre catolicismo y revolución "que seguían planteando los más ilustres reaccionarios; el católico no

[36] *Idem.*
[37] *Idem.*

sólo tenía el derecho de ser portavoz de los anhelos de justicia del movimiento popular, social, económico y político que engendró el estallido de 1910, sino que también el deber de rescatar los valores indiscutibles que hubo en ese movimiento para hacerlos valer en la vida pública".[38]

La revolución ocupaba un lugar primordial en la visión de la historia de la UNEC y su aceptación "crítica" otro de los elementos constitutivos de su capital cultural. Aquí la diferencia con la interpretación de la Acción Católica y de la ACJM, por tomar un ejemplo, se magnificaba. Fue sin duda el fogueo que significó la convivencia diaria con rivales ideológicos en el medio de la universidad pública lo que amplió los límites de la interpretación histórica de los jóvenes de la Unión. Por supuesto que incidió en ello también que los socios de la UNEC fueran discípulos de los grandes representantes de la generación constructiva: de Antonio Caso, de Vasconcelos y más tarde de aquellos otros de la Generación del 15 o de los Siete Sabios: de Vicente Lombardo Toledano y de Gómez Morín, principalmente.

Así como la brecha se ampliaba entre la UNEC y las demás organizaciones católicas cuando de política se trataba, la distancia se hacía menor cuando el tema a discusión era nada menos que la década de los veinte. Como es de suponer, la interpretación de los unécicos era igualmente desfavorable sobre el desempeño del Estado y el de la Iglesia.

La religiosidad sustancial de la UNEC, de raigambre guadalupana y militante –no se podía ser crítico sin empatizar con los cristeros– salía a relucir en la continua repetición de las anécdotas –posiblemente falsas– que tenían seguramente el propósito ejemplar de mostrar, valiéndose del recurso a la historia, la bondad esencial de la Iglesia así como la perversidad fundamental del Estado. Parecía imposible pedir a los unécicos imparcialidad sobre el tema cristero y el ejercicio del "espíritu crítico" que junto a sus maestros jesuitas pregonaban.

Fue en el tema cristero –como en ningún otro– en el que las interpretaciones de la UNEC y de la ACJM coincidieron; llegando incluso los jóvenes de la Unión a superar a los acejotaemeros en ardor cristero. A pesar de no haber vivido los unécicos los acontecimientos en carne

[38]Luis Calderón Vega, *op. cit.,* p. 72.

propia reproducían intacta la representación jesuita; participando en el culto y en la preservación de la memoria cristera.

“Pascual Díaz, Ruiz y Flores al igual que Luis María Martínez –según Armando Chávez Camacho– siempre estuvieron de acuerdo con los Arreglos”. Martínez era de la misma línea que los otros dos pero con simpatía y sin exabruptos: como hombre conciliador estuvo de acuerdo con el gobierno. “Y eso no lo podían perdonar, y con razón, los cristeros, quienes habían dado la vida por la fe”.

La referencia a la gran cantidad de asesinatos del bando cristero después de 1929 se repetía una y otra vez: “Mataron a más cristeros una vez que dejaron las armas y se pactaron los Arreglos; quién sabe cuántos más, lo que sí es seguro es que fueron más de 200 sacerdotes.[39] “Desde el episcopado se acordó con Roma; allí se fraguó la política llamada de conciliación que fue de sometimiento”, insisten los sobrevivientes de la UNEC recurriendo por un instante al emblemático “espíritu crítico” de la organización, sugiriendo indagar en los documentos curiales en busca de “la verdad”. “Muchos obispos estuvieron en contra y siguieron en contra”; para la UNEC ellos fueron el modelo auténtico de la Iglesia de Jesucristo.

Y si antes emparentaron con la ACJM en su fervor cristero, luego, de manera casi automática, volvían a operar un corte simbólico con respecto a la organización fundamental. Había que luchar por México y la jerarquía, al igual que la Acción Católica, lo único que nunca quisieron fue luchar.

Un artículo de los *Estatutos* de las organizaciones confederadas fue utilizado por la UNEC para ampliar su autonomía con respecto a la Acción Católica: como asociación confederada no contaba con el apoyo de una estructura diocesana y parroquial, lo que podría restarle importancia y mayor volumen de agremiados, pero que a la vez la libraba del sometimiento a la vigilancia del obispo y del párroco. De acuerdo a los *Estatutos* la UNEC contaba con un asistente eclesiástico general para toda la organización nacional, lo que le daba un margen de libertad y de maniobra que envidiaría cualquier otra organización. Las

[39]*Idem.*

decisiones eran responsabilidad en última instancia de la *interacción* de los jesuitas con los unécicos.

La misma ambigüedad de la situación jurídica de la Unión le permitió a sus miembros pasar por alto la obligatoriedad del pago de la tésera y la cuota mensual a la ACJM, su "par" en cuanto a género, edad y estado; esto permitió en la práctica que la organización pudiera contar con algunos recursos económicos para organizar congresos y apoyar sus actividades de militancia universitaria.

Los unécicos fueron un claro ejemplo de sentido práctico; de sentido del juego. Receptores del hábitus jesuítico y de su "olfato" para discernir las *situaciones sociales*, lograron transgredir las reglas, sobrepasar los límites, sin salirse del juego.

Las prácticas aprendidas, interiorizadas por los unécicos en su contacto con la Compañía de Jesús incidieron de manera decisiva en su militancia política más allá de las prohibiciones estatutarias que imponía la Acción Católica Mexicana, más allá de las reservas que mostrara la Iglesia: la participación en los Ejercicios, en debates aparentemente improvisados, las discusiones de los textos pontificios; las incursiones oratorias de los militantes confrontando a sus enemigos ideológicos; los viajes con los asistentes eclesiásticos sin motivo aparente, fueron *prácticas* que lograron reproducir en ellos el hábitus jesuítico y desarrollar sobre la marcha el propio hábitus unécico.

Dos prácticas, repetidas una y otra vez, se ubicaron en el entronque de la militancia universitaria y la militancia política de los miembros de la UNEC: nos referimos al discernimiento ignaciano y al método de las deliberaciones característicos de la formación pedagógica de la Compañía de Jesús. Mientras el papa y la jerarquía reservaban el ejercicio de la conciencia como imperativo moral, los jesuitas entrenaban a sus discípulos informales en ella. Con todo y el integralismo subyacente en sus motivos, los unécicos recurrieron, motivados por sus asistentes eclesiásticos, a discernir los signos de los tiempos en materias tan delicadas como el activismo universitario. ¿Qué era más conveniente para México y para el apostolado universitario más allá de la postura oficial de la Iglesia? ¿Infiltrar las universidades públicas o reproducir claustros de educación confesional?

El método de la infiltración fue el elegido por la UNEC, aprovechando la autonomía universitaria para sacudirse la obligatoriedad del precepto constitucional en materia de laicidad educativa; el campo universitario fue también el de experimentación, de su primera militancia política. Los miembros de la UNEC pudieron así constatar lo que ningún otro militante católico pudo hacer: la irreversibilidad del secularismo en el país, la imposibilidad de retornar a un ordenamiento social cristiano; la necesidad de incursionar en política, jugando con las reglas que marcaba el poder público para confrontar al Estado.

La oportunidad llegó en el ejercicio de su apostolado universitario... y político: el roce con académicos de la talla de Caso, Vasconcelos y Gómez Morín acrecentó el *capital simbólico* adquirido en la UNEC y les permitió afianzar las *redes sociales* que los llevarían años más tarde a militar en Acción Nacional.

La incursión en política de los miembros de la UNEC y de la ACJM se dio de manera diferenciada, con características distintas de acuerdo con los diferentes modos en los que fueron formados unos y otros militantes. Más allá de la rivalidad entre las dos organizaciones por causa del apostolado universitario y por el carácter intelectual y elitista de una, y eclesial-integral de la otra, la tónica de su militancia respondió según el caso al hábitus unécico o acejotaemero del que procedían: los miembros de la UNEC lo hicieron primero y de manera pública, los de la ACJM lo harían después y de una forma "reservada"; por motivos de conciencia los primeros, sin argüir motivos los segundos.

Años y décadas más tarde se daría la separación ¿definitiva? de las trayectorias de unos y otros militantes procedentes de organizaciones distintas y con ideas confrontadas de lo que debiera ser el apostolado de los laicos y su posición frente al Estado: para los miembros de la Acción Católica fue casi imposible remontar el sueño de una patria mexicana donde renaciera la cristiandad; los antiguos miembros de la UNEC, al parecer, no tuvieron problema en recibir el pluralismo como convicción de la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II: ellos mismos fueron avanzada del catolicismo para un mundo plural.

*Horacio Crespo**

Emilio Portes Gil y el episodio anticlerical de 1932-1934

El Vaticano replantea el conflicto

Desde los Acuerdos de junio de 1929 la confrontación religiosa se apaciguó en la mayor parte de la república, al amparo de la "tolerancia" o "indiferencia" del presidente Ortiz Rubio, aunque "subrepticiamente" el clero continuó trabajando en contra del gobierno, como lo afirma, en tono crítico a la anterior administración, Francisco Xavier Gaxiola, secretario particular del presidente Rodríguez, en su versión del episodio que nos ocupa.[1] Emilio Portes Gil, en ese momento procurador general de la república, quien durante su presidencia había acordado con los católicos el final de las hostilidades y desempeñaría un papel significativo en la coyuntura anticlerical de 1934, coincide en esas apreciaciones acerca de la actitud de Ortiz Rubio, y señala que sobre esa base se fue reconstruyendo entre los militantes religiosos un "espíritu combativo".[2]

*Doctor en estudios latinoamericanos por la UNAM. Profesor en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Trabaja temas de historia económica y problemas relativos a los intelectuales, la cultura y la política en México y América Latina. Es autor de *Historia del azúcar en México, Revuelta en tiempo nublado, José Aricó,* coeditor de *El comunismo: otras miradas desde América Latina,* entre otros libros y artículos.

[1]Francisco Javier Gaxiola Jr., *El presidente Rodríguez (1932-1934)*, México, Cultura, 1938, pp. 406 y ss.

[2]Emilio Portes Gil, *Quince años de política mexicana*, México, Botas, 1941, pp. 481-493; Emilio Portes Gil, *Autobiografía de la revolución mexicana. Un tratado de interpretación histórica*, México, Instituto Mexicano de Cultura, 1964, pp. 680-686. El expresidente menciona el incidente que nos ocupará con los obispos católicos como el "asunto más interesante y movido" de su desempeño como procurador de la República, *Quince años…*, p. 481. La versión de 1941 acerca del

Una acción del Vaticano desencadenó la nueva etapa de recelos y confrontaciones abiertas del clero católico con el gobierno. El 29 de septiembre de 1932 Pío XI firmó la encíclica *Acerba animi anxitudo*, en la que analizaba la situación de la Iglesia en México, una nueva muestra de la sinuosa complejidad de la política romana a lo largo del conflicto.[3] Con una aparente renovada beligerancia, el papa reafirmaba la doctrina integrista de la superioridad de la Iglesia y de sus "derechos primarios e inmutables" en relación a los poderes civiles en torno al ejercicio de los supuestos derechos *naturales*. Retomaba los planteamientos de su encíclica *Iniquis afflictisque* de noviembre de 1926,[4] dedicada a la situación del catolicismo mexicano luego de la ley del presidente Calles reglamentando el artículo 130 constitucional respecto de diversos aspectos de las instituciones y prácticas religiosas, la suspensión del culto como respuesta por parte del clero católico y el estallido de la revuelta cristera precipitada por esa misma actitud.

Sin especificar nuevas razones concretas para retomar esa actitud de aparente dureza y mediante una redacción en extremo ambigua, el jefe del Vaticano planteaba que "aun infringiendo y violando las promesas dadas hacía poco por escrito" los gobernantes de México habían cerrado cualquier vía conciliatoria, orillando a la Iglesia a la rebelión.

---

tema –aparecida en vida del general Calles– se reproduce literalmente en la obra de 1964, salvo un duro juicio respecto del divisionario sonorense que se quita de esta última: el jefe máximo había sido inducido "a recorrer el camino de la claudicación *y de la concupiscencia*" [en itálicas lo suprimido en 1964, pp. 493 y 686 de las respectivas ediciones], lo que según la moral católica –el uso del concepto resulta un poco irónico en un anticlerical como Portes Gil– significa deseo de bienes terrenos y, en especial, apetito desordenado de placeres deshonestos. Este camino equivocado habría sido tomado por Calles a partir de 1932, fecha que oportunamente coincide con el distanciamiento político de Portes Gil con el general por intereses contrapuestos en la política de Tamaulipas. Resulta interesante que el juicio adverso se atempere luego de la muerte de Calles, quizá como resultado de un apagarse de las pasiones o de una moderación histórica que reviste la *Autobiografía…* respecto al abierto tono polémico de *Quince años…*, esta última una característica muy presente en los escritos de Portes Gil. También es un tanto desconcertante que el político tamaulipeco se haga eco de las versiones acerca de los "desórdenes" de conducta de Calles, que luego repetirán enemigos del ambos tan enconados como el general Amaya. Véase Juan Gualberto Amaya, *Los gobiernos de Obregón, Calles y los regímenes "peleles" derivados del callismo*, México, s.p.i., 1947.

[3] *Encíclicas pontificias. Colección completa 1832-1959*, t. I, *1832-1939*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1959, pp. 1382-1388.

[4] *Ibid.*, pp. 1091-1099.

Insinuaba así que se había desconocido dolosamente un convenio escrito en junio de 1929 para poner fin a la rebelión, acuerdo que bajo esa forma nunca existió. Acto seguido puede advertirse que el memorial de agravios esgrimido por el pontífice romano en su encíclica se refiere a lo planteado ya en 1926, junto con el destierro de obispos, no devolución de templos y edificios a sus antiguas afectaciones de prácticas de culto católico y persecuciones de *cristeros*. Se ha señalado que a fines de 1931 volvió con "toda virulencia" por parte del gobierno el tema de la limitación del número de sacerdotes,[5] pero esto fue posterior a *Acerba animi anxitudo* y en buena parte consecuencia de ella y no su causa. La retórica papal es en ambas encíclicas abiertamente desafiante y no se ahorra los calificativos más duros hacia las autoridades mexicanas. Marca también un abierto reto al ordenamiento legal del país, en primer lugar a la Constitución de 1917.[6]

Sería importante conocer los entretelones de la redacción de *Acerba…*, de la que Gaxiola asegura fue obra del episcopado mexicano, dada a conocer súbitamente para *medir* al presidente Rodríguez –quien había asumido el cargo tres semanas antes– a través de "provocar una declaración enfática o buscar mañosamente una definición de criterio" del nuevo gobernante.[7] También de ubicársela en el contexto de la política vaticana del papa Ratti, empeñada en fortalecer la presencia católica en el contexto difícil de inicios de la década de 1930. Ambas cuestiones exceden las posibilidades de este trabajo.

Si el objetivo de la encíclica era el dilucidado por Gaxiola, tuvo éxito. Según Portes Gil el gobierno interpretó el documento vaticano como una provocación, un llamado a la desobediencia a las leyes constitucionales y "una franca excitativa a la rebelión".[8] El presidente Rodríguez

[5]Fernando M. González*, op. cit.*, p. 243.

[6]Afirma que "se llegó a aplicar duramente el capítulo [artículo] 130 de la ley a la que dan el nombre de 'Constitución', ley contra la cual, detestándola y lamentándola, reclamamos solemnemente en la Carta Encíclica '*Iniquis afflictisque*', de 18 de Noviembre de 1926, como sumamente contraria a la Religión Católica", e inmediatamente reclama "que somete a la Iglesia de Méjico a la autoridad civil y al arbitrio de unos gobernantes hostiles a la Religión Católica", p. 1382. Impíos, cueles, arbitrarios, es el tenor de la calificación de los gobernantes de México en el documento papal.

[7]F. J. Gaxiola, *op. cit.*, p. 407.

[8]Emilio Portes Gil, *Quince años…*; F. J. Gaxiola, *op. cit.*, p. 407.

reaccionó de inmediato a través de una enérgica declaración en la que denunciaba la encíclica como promotora abierta de desobediencia a las leyes y de trastornos sociales, como parte de la "la eterna obra del clero que no puede resignarse a perder el dominio de almas y la posesión de bienes terrenales, mediante los cuales se tuvo en completo letargo a las clases proletarias que eran explotadas impíamente". Anunciaba una actitud enérgica amparada en la legitimidad de su gobierno "emanado de la Revolución, entre cuyos principios se encuentra la liberación espiritual del pueblo y su desfanatización". Advertía que "si continúa la actitud altanera y desafiante a la que se refiere la reciente encíclica, se convertirán los templos en escuelas y talleres, para beneficio de las clases proletarias del país".[9] El delegado apostólico esbozó una protesta el 3 de octubre, y luego salió de México.

De acuerdo a los documentos publicados por Gaxiola, el general Rodríguez también ofrece su versión, muy escueta, en lo que esbozó como síntesis de su mandato presidencial: "Se hizo observar, en materia de cultos, las disposiciones legales y cuando éstas fueron infringidas, se hicieron las respectivas consignaciones".[10] Un objetivo político primordial de la *Autobiografía* del general Rodríguez es dejar claro que durante su presidencia no fue un subordinado de Calles, y dedica una extensa argumentación, dentro de la sequedad general del tono, a este asunto, políticamente el más significativo de todo su testimonio.[11]

Debe hacerse una precisión. Si bien es cierto que el lenguaje papal era virulento y no ahorraba condena alguna al gobierno y la legalidad mexicana, a la que como vimos descalificaba en muy duros términos, el destinatario de la misiva era el episcopado, reafirmado cabalmente en su autoridad por el pontífice luego de su cuestionamiento por algunos militantes cristeros a partir del convenio de 1929. En ese sentido la encíclica papal opera abiertamente en dirección a la "rejerarquización" de la Iglesia, "el intento de retomar la verticalidad de las jerarquías

[9]La declaración presidencial completa en F. J. Gaxiola, *op. cit.*, pp. 409-410.

[10]Abelardo L. Rodríguez, *Autobiografía*, México, 1962, p. 150. Para la narración pormenorizada de su gestión presidencial, Rodríguez suscribe completamente la versión de Gaxiola.

[11]*Ibid.*, pp. 155-160.

que, de alguna manera, se habían trastocado durante el conflicto armado". Junto con eso, la encíclica promovía la función militante de la Acción Católica, que "llevamos en las niñas de los ojos" según la expresión de Pío XI en la encíclica.[12]

Un segundo aspecto a subrayar, no menor y que contrasta con la dureza verbal del escrito, es que el papa objeta la eficacia de la estrategia de 1926 al suspender el culto, abriendo el camino a una política moderada, o al menos no beligerante. No más suspensión de culto, no más rebelión armada, solamente resistencia hasta donde sea posible y en clave de "evitar males mayores". Esta línea del pontífice rechazando la opción cristera es muy clara, la dureza del lenguaje respecto a la legislación y el gobierno mexicano encubre una posición pragmática jugada en su límite posible, ajena a los riesgos de pérdida de control que suponía y se había experimentado en el periodo de la sublevación. A tal punto hay conciencia de ello, que se dice que "las solemnes y enérgicas reclamaciones hechas no sólo por la Sede Apostólica, sino aun por los Obispos y pueblo de la Iglesia mejicana", en palabras del pontífice *disipan cualquier apariencia de cooperar y de aprobar la ley*.[13] Esto aclara perfectamente la función de la retórica dura de *Acerba…*: preserva las posiciones de principio, como punto de partida para una posible nueva negociación con el Estado, pero básicamente para satisfacer el ala más radical de los católicos mexicanos y hacerles aceptar el trago amargo y realista de la sumisión a la legislación callista, que el gobierno no resignaba. Pío XI es muy preciso respecto a la coyuntura del Acuerdo de 1929 desde la perspectiva de Roma:

> Ahora bien, los que gobiernan el Estado mejicano, como tan gran muchedumbre de ciudadanos perseguidos no desistiese de resistir valerosa y generosamente, para de algún modo salir de la peligrosa situación que no

[12]*Encíclicas…*, *op. cit.*, p. 1388. González subraya la actitud de impedir la creación de un partido católico y fundir las organizaciones cristeras en la Acción Católica o su desaparición como una de las operaciones importantes del episcopado luego de los Acuerdos de 1929 para retomar el control sobre los laicos, junto con deslindarse de la lucha armada, F. González, *op. cit.*, pp. 258 y ss.

[13]*Encíclicas…*, p. 1387.

podían según sus deseos dominar y vencer, manifestaron claramente que no se oponían al propósito de llegar a un arreglo de todo el asunto, después de oír las opiniones de una y otra parte. Así, pues, aunque desgraciadamente Nos conocíamos por experiencia que no había seguridad en dar fe a semejantes promesas, sin embargo juzgamos que debíamos considerar si era o no oportuno que públicamente continuase la suspensión de los sagrados ritos religiosos. La cual suspensión, si resultaba una eficacísima reclamación contra el capricho de los gobernantes de la República, sin embargo, prolongada por más tiempo, hubiese podido perjudicar a la esfera de todo lo civil y religioso; además, lo que es más importante, esta suspensión según nos habían hecho presente no pocos autores de la mayor autoridad, causaba no poco daño a los fieles cristianos, los cuales privados de muchos auxilios espirituales necesarios para la vida cristiana y obligados con frecuencia a abandonar el cumplimiento de sus propios deberes religiosos, en ese trance poco a poco eran llevados a apartarse del sacerdocio católico, y por tanto a separarse de sus beneficios sobrenaturales. Añádase a este que, como los Obispos se hallaban hacía tanto tiempo alejados de sus respectivas diócesis, no podía esto menos de contribuir a la relajación y debilitación de la disciplina eclesiástica; lo cual era tanto más doloroso, cuanto que en tan gran disgregación de la Iglesia mejicana el pueblo cristiano y los sacerdotes necesitaban en sumo grado de la dirección y gobierno de los que *el Espíritu Santo puso como Obispos para regir a la Iglesia de Dios*.[14]

El conflicto de 1934

Finalmente, el decisivo tema de la educación –el trasfondo verdadero del enfrentamiento de 1934, tal como lo afirman Gaxiola y Portes Gil–[15] hizo su aparatosa entrada en escena. El proyecto de educación socialista fue el que más prevenciones causó entre los grupos conservadores del PNR en la convención de 1933 de la que surgió el Plan Sexenal, plataforma del general Cárdenas, y a la vez uno de los puntos más importantes de su campaña presidencial.[16] El presidente Rodríguez se

[14] *Ibid.*, pp. 1383-1384. Las cursivas son del papa.

[15] F. J. Gaxiola, *op. cit.*, p. 414; Emilio Portes Gil, *Quince años…*, p. 481.

[16] Rosa Nidia Buenfil Burgos, *Cardenismo: argumentación y antagonismo en educación*, México, Departamento de Investigaciones Educativas-Cinvestav-IPN, p. 68; Victoria Lerner, *La educación socialista*, México, El Colegio de México, 1979.

opuso tenazmente a ese proyecto.[17] El 18 de octubre de 1934 se efectuó una enorme manifestación para la época en defensa de la propuesta educativa socialista del PNR, en ese momento en discusión en la Cámara de Diputados, que llamó la atención del embajador Daniela.[18] Es indudable que el recrudecimiento de la actividad católica tuvo en la oposición a este proyecto su principal objetivo de lucha.

Un primer factor en la reactivación de la controversia religiosa debe ubicarse en la firme posición del presidente Rodríguez de estimular el cumplimiento del artículo 3º de la Constitución que sancionaba la laicidad de la enseñanza. Escribe Gaxiola:

> La fase saliente de la actuación oficial en lo que toca a la educación primaria la constituye seguramente la intención firme, decidida y enérgica del Presidente Rodríguez, para que las escuelas particulares se sometieran al artículo 3º constitucional, con el objeto de borrar de la enseñanza toda influencia religiosa. Este reiterado propósito, no era caprichoso ni infundado; respondía a una convicción personal del Presidente, implicaba el cumplimiento de un deber primordial del revolucionario en el poder, y obedecía al conocimiento de los orígenes históricos del fanatismo religioso, que determinaron la necesidad de privar a la educación primaria de toda imposición de credulidad que mecanizaba los hábitos de los escolares, y de orientarla por el rumbo de la investigación científica, de la realidad y de la experiencia, actitud tanto más justificada y apremiante, cuanto ya no se trataba del dominio del clero mexicano en los problemas educativos del país, sino de una acción universal de la iglesia católica, si se toma en cuenta que todavía en 1930 el papa Pío XI en la encíclica sobre la "Educación cristiana de la juventud", afirmaba que el "derecho de la Iglesia en materia de educación es absolutamente superior a cualquier otro interés en el orden nacional.[19]

La política presidencial entraba en colisión con la militante actitud de la Iglesia en la materia, especialmente luego que el Pío XI acentua-

[17]Abelardo L. Rodríguez, *Autobiografía*, México, 1962, p. 150: "Sostuve que se quería sustituir el fanatismo religioso con otro fanatismo: el socialista".

[18]Rosa Nidia Buenfil Burgos, *op. cit.*, pp. 216 y ss.; Josephus Daniels, *Diplomático en mangas de camisa*, México, s.f.e., pp. 165-166.

[19]F. J. Gaxiola, *op. cit.*, pp. 298-299.

ra la posición de la Iglesia respecto a su preeminencia universal en materia educativa, en la encíclica *Divini illius magistri*: "nadie puede quitar a la Iglesia su derecho a educar a la niñez. La familia es la dueña absoluta de la educación de los niños; ella debe cooperar con la Iglesia en su educación. El Estado no puede apoderarse de los derechos que nunca tuvo", es la esencia de la posición papal en este asunto.[20] A su vez, Rodríguez se veía empujado a una inusitada severidad en el ejercicio de la laicidad de la enseñanza en la medida en que durante la discusión del Plan Sexenal de Gobierno surgió y se impuso finalmente la posición en favor de la reforma constitucional en pro de establecer el carácter "socialista" de la educación, finalmente promulgada por Cárdenas el 31 de diciembre de 1934. Como mencionamos, Rodríguez se oponía a la reforma constitucional del artículo 3º impulsada por radicales veracruzanos y en especial por Manlio Fabio Altamirano, y era acompañado en esta posición por Carlos Riva Palacio, presidente del Partido Nacional Revolucionario. En una situación especular a la del papa respecto de los cristeros, para fortalecer la legitimidad de su oposición al radicalismo educativo socialista debía extremar el anticlericalismo de su discurso y de su práctica en la materia, lo que de todos modos no desdice sus firmes opiniones respecto a la valuación histórica del papel del clero en la educación mexicana, muy bien documentada por Gaxiola.[21] Ambos, el papa y el presidente,

[20]"Introducción" a las encíclicas de Pío XI, en *Encíclicas…*, *op. cit.*, p. 990.

[21]F. J. Gaxiola, *op. cit.*, pp. 297-315, con el intercambio de cartas entre Rodríguez y Riva Palacio. El texto del Plan Sexenal: "La escuela primaria, además de excluir toda enseñanza religiosa, proporcionará respuesta verdadera, científica y racional a todas y cada una de las cuestiones que deben ser resueltas en el espíritu de los educandos, para formarles un concepto exacto y positivo del mundo que los rodea y de la sociedad en que viven, ya que de otra suerte la escuela no cumplirá su misión social. Consiguientemente, el Partido Nacional Revolucionario propugnará por que se lleve a cabo la reforma del artículo 3º de la Constitución Política Federal, a fin de que se establezca en términos precisos el principio de que la educación primaria y la secundaria se impartirán directamente por el Estado o bajo su inmediato control y dirección, y de que, en todo caso, la educación de esos dos grados *deberá basarse en las orientaciones y postulados de la doctrina socialista que la Revolución Mexicana sustenta*" [las cursivas son mías], *Historia documental del Partido de la Revolución*, t. 2, *PNR 1933*, México, Partido Revolucionario Institucional, Instituto de Capacitación Política, 1981, p. 362. El texto inicial, anterior a la modificación propuesta por la delegación veracruzana, con la definición de "escuela no religiosa, laica o aconfesional" al que se aferraba, entre otros, el presidente Rodríguez, sin la mención *socialista*, en pp. 280-281.

encontraban en el temor a la impugnación desde sus respectivas alas radicales –cristeros y socialistas– el incentivo para la virulencia de sus encontradas discursividades.

En los últimos días de julio de 1934 el general Calles hizo una intervención en la que los medios católicos resaltaron los siguientes conceptos:

> Debemos penetrar en las conciencias y apoderarnos de ellas: la conciencia de los niños y las conciencias de los jóvenes; porque la juventud y la niñez deben pertenecer a la Revolución. Es absolutamente necesario sacar al enemigo de su trinchera. Los conservadores son los enemigos; y su trinchera es la educación; su trinchera es la escuela. Sería muy grave y cobarde falta de cumplimiento con el deber no arrebatar a la juventud de la garra de los clericales, de las garras de los conservadores. Desgraciadamente, las escuelas, en muchos estados y en la capital, son dirigidas por elementos clericales y reaccionarios. No podemos dejar el futuro del país, el futuro de la Revolución, en manos del enemigo. Con toda su maña, los clericales gritan: "El niño pertenece al hogar; los jóvenes pertenecen a la familia". ¡Doctrina egoísta! ¡El niño y el joven pertenecen a la comunidad, a la colectividad! Y es deber ineludible de la Revolución, atacar ese sector, arrebatarle las conciencias, y arrancarles todos los prejuicios; debemos formar la nueva alma nacional. Para este fin insto y exhorto a todos los gobiernos de la República, a todas las autoridades del país, a todos los elementos revolucionarios de la nación, a que demos la batalla definitiva, en cualquier plano y hasta cualquier límite que se necesite, para que la conciencia de la juventud pertenezca a la Revolución.[22]

[22]Esta intervención de Calles es transcrita en su libro por el embajador Daniels. Para este trabajo no he conseguido una versión directa de fuente mexicana del discurso de Calles, pero de todos modos por su importancia lo cito desde su transcripción en las memorias del embajador estadounidense (quien a su vez la toma de una fuente católica de su país), ya que fue el aludido en la intervención del obispo Manrique y Zárate que desencadenó en parte el incidente que nos ocupa, véase Josephus Daniels, *op. cit.*, pp. 226-227. El discurso de Calles, supuestamente endosado por el embajador, fue también motivo principal en el ataque contra él por los Caballeros de Colón y algunos obispos en Estados Unidos, quienes a lo largo de 1934 pidieron al Congreso que fuese retirado de su cargo por haber aprobado ataques contra la Iglesia, episodio narrado con gran detalle en las citadas memorias del diplomático, cap. XV, pp. 220-241. El episodio refleja el apoyo irrestricto de la Iglesia católica estadounidense a la campaña antigubernamental de sus colegas mexicanos, y hasta qué punto llegaban las presiones. Terminó en noviembre de 1935 con un respaldo categórico del presidente Roosevelt a su amigo y embajador en el vecino país. Daniels es muy claro respecto a

El 1º de agosto de 1934 el arzobispo Pascual Díaz se dirigió por carta al presidente Rodríguez pidiéndole que los templos no fuesen desafectados del culto, invocando su valor patrimonial y artístico. Este era uno de los reclamos de la encíclica pontifical de 1932. Por instrucciones del presidente, Gaxiola dirigió una carta respuesta al arzobispo afirmando la propiedad del Estado de los templos, su capacidad de destinarlos al uso que estimase más convenientes, y destacando la acción del gobierno federal en la conservación y restauración del patrimonio artístico y monumental, como ejemplificaban los trabajos en la catedral metropolitana.[23]

En agosto y septiembre de 1934 el delegado apostólico Leopoldo Ruiz y Flores, según demuestra la correspondencia publicada por Gaxiola, conspiraba abiertamente desde San Antonio, Texas, con el arzobispo de México, Pascual Ruiz, y otros dignatarios y activistas católicos, para desarrollar resistencia y agitación contra la radicalización educativa que implicaba la reforma al artículo 3º constitucional.[24] Resulta evidente en la campaña de agitación que desarrollaba el delegado apostólico la intención de afirmar el peso del episcopado y a la vez deslindarlo de cualquier responsabilidad en la acción propiamente "política" de los católicos, *tirar la piedra y esconder la mano* como afirma el refrán popular, tal como lo había ya propuesto el papa, así como la hostilidad hacia los cristeros que criticaban los Acuerdos de 1929. Pero monseñor Ruiz avanzó en su campaña e hizo público un manifiesto de protesta, en el que entre otras denuncias señalaba el supuesto proyecto de implantación de la enseñanza sexual en las escuelas. En una parte medular expresaba:

> Pero de cualquier manera que esto haya sido [el triunfo y sostenimiento de la revolución mexicana, que monseñor adjudica lisa y llanamente tan luego a "la franca y decidida protección" de Woodrow Wilson y del gobierno de Estados Unidos, respectivamente], es indispensable recordar que hay derechos anteriores y superiores a toda Constitución, los cuales ésta debe respetar y defender: tales son los derechos religiosos, los de la edu-

---

las presiones ejercidas por los dignatarios católicos estadounidenses contra el gobierno mexicano, en el marco de la ofensiva de las compañías petroleras en el mismo sentido.

[23]Las cartas de Díaz y de Gaxiola en F. J. Gaxiola, *op. cit.*, pp. 411-414.

[24]La correspondencia de Leopoldo Ruiz y Flores con Pascual Díaz, Raquel Salinas, Manuel Noriega, el provincial jesuita y otros transcrita en *ibid.*, pp. 415-419. Aunque no se informa, debe tratarse de correspondencia incautada por agentes federales.

cación de los hijos, los de la vida, los de la propiedad privada y todos los demás derechos naturales. Cualquiera ley que menoscabe esos derechos es injusta y sin ningún valor.

Ningún católico puede ser socialista sin faltar gravemente a sus deberes, como tampoco puede pertenecer al PNR, desde el momento en que éste se ha declarado abiertamente socialista y lo que es peor, ateo.[25]

El manifiesto hacía llamados a la organización y la acción, en la línea de la autonomía de las actuaciones laicas respecto a sacerdotes y obispos. Portes Gil comenta que el objeto de estas "declaraciones imprudentes y públicas" era "provocar levantamientos de fanáticos, como ya lo habían realizado en 1926", por lo que ameritaba cumplidamente la intervención de la Procuraduría General de la República en averiguación de los delitos cometidos.

Días después José de Jesús Manrique y Zárate, obispo de Huejutla, dirigió su "Tercer mensaje al mundo civilizado" en el que respondía los conceptos del general Calles en el discurso anteriormente citado. Vale la pena citar en extenso la página del obispo cristero:

El señor Calles excita a todos los gobiernos de los estados de la República, a todas las autoridades y a todos los elementos revolucionarios, a que vayan al terreno que sea necesario ir, porque "la niñez y la juventud deben pertenecer a la Revolución". Con estas palabras lanza el señor Calles el guante a todo el pueblo mexicano; y nosotros recogemos el guante al señor Calles, y a nuestra vez, exhortamos con toda la vehemencia de nuestra alma a todos los católicos de la República, a todos los hombres honrados, a todos los hombres en quienes no se haya extinguido aún el sentido de la dignidad humana, a que lo recojan también y se opongan con todas sus fuerzas a la realización del plan judaico-masónico de que el señor Calles es digno portador.

¿Permitiréis, ¡oh padres de familia!, que vuestros hijos sean al fin presas de la revolución? ¿Permitiréis que los pedazos de vuestras entrañas sean devorados por la jauría infernal que ha clavado sus garras en el seno de la patria? ¿Toleraréis siquiera que el monstruo bolchevique penetre el santuario de las conciencias de vuestros vástagos para destrozar la religión de vuestros padres y plantar en él la bandera del demonio? ¿No os erguiréis altivos y llenos de santa cólera contra los corruptores de vuestros hijos y

[25]El texto de Ruiz y Flores en F. J. Gaxiola, *op. cit.*, pp. 419-423; en Emilio Portes Gil, *Quince años…*, pp. 482-485.

> profanadores de su inocencia virginal? ¿Seréis tan egoístas y cobardes que, por no exponer vuestras vidas e intereses terrenos dejéis perecer a esos inocentes en las garras de hombres tan perversos y degenerados?
> Y vamos nosotros, los verdaderos mexicanos, los mancebos de la iglesia católica, los vencedores de tantos y tan gloriosos combates, los mimados hijos de Cristo Rey y de Santa María de Guadalupe, vamos –digo– a rendirnos a discreción a nuestros eternos enemigos, los corruptores de la niñez y enemigos jurados de la religión y de la patria.

En su extrema virulencia, monseñor Manrique no guardaba la prudencia aconsejada por el papa y su delegado apostólico, y su retórica guerrera transparentaba el llamado al levantamiento:

> No me preguntéis cómo hayáis de combatir con estos infames: ellos lo dicen en su insolente reto: "Vayamos al terreno que sea necesario ir". El ataque enemigo debe repelerse en el mismo campo en que se produce. Si la revolución bolchevique nos ataca en el terreno de las letras, levantemos periódicos frente a periódicos; cátedra frente a cátedra, escuela frente a escuela. Si en el de la violencia, ahí también debemos defendernos y defender a nuestros hijos, a pesar de nuestros exiguos elementos de fuerza. Los padres de familia conviértanse en leones, y los hogares en fortines, y cada pecho mexicano sea un baluarte de nuestra dignidad e independencia.[26]

La supuesta intriga del general Calles

Gaxiola plantea el trasfondo del conflicto religioso de 1934 como una maniobra política:

> Ya para terminar el periodo el Presidente Rodríguez, y como si con dañada intención se quisieran borrar los indiscutibles éxitos de su Administración y malquistarlo con la opinión nacional, que lo respetaba y lo quería, nuevamente se planteó en forma ostensible el problema religioso, tratándose de

[26]El texto más completo en F. J. Gaxiola, *op. cit.*, pp. 423-426; el mismo en Emilio Portes Gil, *Quince años…*, pp. 485-487. Los antecedentes cristeros de monseñor Manrique y Zárate en Fernando M. González, *op. cit.*, p. 244. El mismo obispo fue autor posteriormente, en la época de la guerra fría, de violentos panfletos anticomunistas.

forzar al presidente a tomar medidas extralegales y a comprometer, deslealmente, la situación del Gobierno que habría de sucederle.[27]

Este lenguaje elíptico hace alusión a una supuesta intriga como elemento central de esta nueva fase del conflicto religioso. En una alusión no transparente desliza al general Calles como autor de esta trama, y siguiendo su línea de interpretación –reiterada luego como ya mencionamos por Rodríguez en su *Autobiografía*– de subrayar la completa autonomía del presidente respecto al jefe máximo, lo hace aparecer como una figura leal al presidente electo Cárdenas al evitar un grave conflicto en el inicio de su administración. Esta interpretación fue secundada y amplificada años después por el ex presidente Portes Gil, quien aprovechó su versión para destacar su actuación, por cierto que con algún desmedro de Rodríguez, y atacar –él sí abiertamente– a Calles responsabilizándolo de la insinuada intriga.

El argumento del entonces procurador es la "decadencia senil" llegada ya a un "extremo lamentable" de Calles y su urgencia de aparecer como salvador de la revolución, "como el único hombre capaz de batir a la reacción".[28] Aprovechando el ataque que era objeto por parte del clero, Calles dio la comisión el 30 de septiembre a Cárdenas, ya presidente electo, y a Carlos Riva Palacio, presidente del PNR, de solicitar a Rodríguez la expulsión del delegado apostólico y de Pascual Díaz, arzobispo de México. El día siguiente Rodríguez citó por teléfono a Portes Gil a su casa de la calle Reforma, le dice que no puede proceder a la expulsión solicitada por ser manifiestamente ilegal y le encarga el caso como procurador. Según el tamaulipeco, Rodríguez le comunica que seguiría su consejo en este asunto y le informa que había solicitado a Cárdenas y a Riva Palacio que así fuera comunicado a Calles. Según Portes Gil, Calles quedó muy molesto con la decisión de Rodríguez, quien lamentaba que pudiese llegar una ruptura con el jefe máximo a escasos días de finalizar su mandato.

En la noche del 5 de noviembre Portes Gil visitó a Calles en su casa de Cuernavaca. Tensa al principio, a lo largo de la conversación

[27]F. J. Gaxiola, *op. cit.*, p. 414.
[28]Emilio Portes Gil, *Quince años…*, p. 487.

logró finalmente convencerlo de lo correcto de la postura que sostenía de no expulsar a los prelados, y sólo iniciar trámites de consignación judicial. Remató su argumentación con la lectura a Calles del folleto que en seguida analizaremos. Portes Gil describe así las motivaciones del general Calles:

> Es indudable que el general Calles, al querer forzar al general Rodríguez –precisamente por conducto del general Cárdenas– a que procediera a expulsar al Arzobispo Ruiz y Flores y al Obispo Pascual Díaz así como a algunos otros prelados, lo que deseaba era provocar una nueva revuelta para aparecer él como el único salvador del régimen que iba a iniciarse el día primero de diciembre de 1934. Pero el general Rodríguez, obrando con indiscutible patriotismo y con suma prudencia, pudo evitar al país ese nuevo desastre que planeaba el general Calles, azuzado, seguramente, por los amigos que lo habían inducido a recorrer el camino de la claudicación y de la concupiscencia.[29]

Luego se trasladó a Mexicali, donde estaba el presidente Rodríguez y también logró su acuerdo, con la lectura de su trabajo y del acuerdo de consignación de los dos prelados ausentes. Así se resolvió el conflicto desde el plano gubernamental.

No conocemos la versión de Calles. Sin embargo, debemos prevenirnos de aceptar de manera ingenua la intriga insinuada por Gaxiola, y más abiertamente por Portes Gil. Dos razones son muy importantes para descalificarla, al menos en parte. La primera, que el ataque del clero sí existió, y la movilización contra la educación socialista también. La segunda, decisiva, es la participación del propio general Cárdenas en un momento clave de toda la operación, como emisario de Calles en la entrevista con Rodríguez. Resulta que Cárdenas sería el constructor de su propias dificultades futuras al aceptar el encargo de Calles, estaría inadvertidamente siendo manipulado en la intriga contra sus propios intereses. Resulta poco halagadora la versión para el presidente electo, cuestión de la que no parecen percatarse sus "salvadores". La actuación de Cárdenas, por el contrario, dista mucho del acuerdismo con el clero, por lo menos hasta que las exigencias de un frente nacio-

[29] Emilio Portes Gil, *Quince años…*, pp. 492-493.

nal luego de la expropiación petrolera le hicieran moderar su política antirreligiosa. Bajo su gobierno, el estado de Michoacán, al igual que el Tabasco de Garrido Caníbal y la Veracruz de Tejeda, fueron los más anticlericales posteriores a los Acuerdos de 1929. El obispo Manrique y Zárate se refiere explícitamente a Cárdenas como uno de los peores enemigos de los católicos. Supuestamente, entonces, Rodríguez y Portes Gil lo salvaron de sí mismo, tanto como del maquiavelismo de Calles. La acomodaticia versión del secretario privado y del procurador de Rodríguez, no desmentidos por el mismo ex presidente sino avalados directamente, sugiere más un acomodo *post facto* que una intención real de Calles; pero también señala los alcances de la *guerra de memorias* entre algunos de los actores políticos de esos años.

El documento anticlerical de Emilio Portes Gil

El texto preparado por el procurador de la república, *La lucha entre el poder civil y el clero*[30] –publicado en español, francés e inglés y según su autor en una tirada de seiscientos mil ejemplares–, es en esencia una narración histórica montada sobre citas de autores y articuladas por una retórica de denuncia que constituye un catálogo de las acusaciones dirigidas por historiadores liberales o algunos documentos específicos, inclusive de origen católico –como es el caso de Bernardino de Sahagún, el obispo Palafox y Mendoza, entre otros–, contra la actuación del clero a lo largo de la historia de México. La intención es demostrar su vinculación con todas las causas retrógradas, antipopulares y antinacionales, en función de defender no ideales ni concepciones trascendentes sino vulgares intereses materiales. El segundo argumento esgrimido es que la Iglesia es defensora del oscurantismo, la irracionalidad, la superchería, es enemiga del avance de la ciencia y del libre raciocinio, está en contra de la modernidad y de sus alcances educativos y de progreso social.

[30]Emilio Portes Gil, *La lucha entre el poder civil y el clero. Estudio histórico y jurídico del Señor Licenciado Don… Procurador General de la República*, México, 1934, 133 pp.

El documento señala inicialmente que debe justificarse la política del gobierno federal "contra los grupos religiosos y su labor subversiva". La labor del clero es "sediciosa, utópica y antipatriótica", por lo que

> en el Estado mexicano, los hombres de la Revolución no pueden permitir que se hunda el pueblo en la estupidez y en la pereza; en la primera porque hace del hombre una parte del rebaño, porque sacrifica con espíritu gregario todo conocimiento científico y toda verdad adquirida en la fuente real de la experiencia. Se habla de una acción religiosa con un fin perfectamente egoísta de acrecentar la fortuna del clero, elevar su poder político y permitir libremente el tráfico indebido de los actos religiosos. En la pereza, porque la acumulación de capital en manos del clero lo aleja ruinosamente del país para sostener a un soberano extranjero [se refiere al papa], además de que los conventos, seminarios y otras organizaciones son centros de indolencia, de holgazanería, de repetición de actos inútiles y lugares en donde se fomentan las supersticiones y mentiras que oscurecen el alma de la niñez, la enseñanza de la juventud y el criterio del hombre libre.[31]

Asimismo, Portes Gil subraya que la real causa de la inconformidad del clero católico es que se ha contrarrestado su "inmensa fortuna y la enorme extensión de la propiedad territorial en poder de la Iglesia" por las Leyes de Reforma, la Constitución de 1917 y la acción de los gobiernos revolucionarios, estableciendo así una clara continuidad entre la reforma liberal y la revolución.

El procurador elabora una amplia fundamentación histórica del problema abordado. Luego de que en el capítulo I presenta el caso judicial y los objetivos generales del folleto, en el segundo analiza el desarrollo de la Iglesia en la conquista y en la colonia. Después de señalar que "el origen de la nacionalidad mexicana se encuentra en la fusión de razas que siguió a la conquista", subraya que "detrás de cada conquistador había un fraile a su servicio; para el papa se abría un nuevo horizonte de riquezas fabulosas. Eran los primeros pasos en la desenfrenada codicia del clero que llegó a adquirir más tarde consideraciones asombrosas, para ruina de la nación mexicana" (p. 15). Cuestiona la donación papal de tierras a los soberanos de Castilla, efectuada sobre el fundamento

[31] *Ibid.*, pp. 8-9.

jurídico de los decretales apócrifos de Isidoro. "Siempre ha sido esa la labor del clero en México, amordazar y oscurecer las conciencias para que se ejerza libremente el dominio interesado sobre los grupos sociales" (p. 16). "La Iglesia fue el obstáculo más serio para el desenvolvimiento de nuestras instituciones económicas y políticas" (p. 17). Menciona con alguna simpatía la obra de unos pocos abnegados misioneros, pero matiza: "Es exacto que la historia pone de relieve las cualidades de algunos insignes personajes, pero la misma enseña que siempre imperó la voracidad inaudita de la Iglesia y la enorme codicia de los religiosos, que llegaron a encubrir y a legalizar los más oprobiosos actos de crueldad y de inmoralidad de los conquistadores y de los propios religiosos" (p. 18). Amparado en una larga cita de Sahagún, Portes Gil destaca la superficialidad de las conversiones y la persistencia de la idolatría bajo la cobertura del cristianismo (pp. 21-22). Y luego despliega la clásica acusación y denuncia de las iniquidades y terror de la Inquisición como arma del oscurantismo y de dominación política (pp. 26-29):

> Crueles épocas aquellas en que había que luchar con la malignidad, inmoralidad, ignorancia y codicia tanto de los gobernantes del Virreynato como de la Iglesia, que tenía todos los caracteres de una institución singularmente comercial. Todo aquello trajo como consecuencia necesaria el desastre económico y moral de nuestra nación y la pesada y gravosa herencia que se nos legó como pueblo independiente. Si esto constituye una etapa histórica, si estos males se arraigaron en una época determinada de nuestra historia, no es debido soportar por más tiempo el oprobio de esas taras. Esa ha sido la tarea del Gobierno Revolucionario en una labor franca y decidida en contra del fanatismo religioso y del poder absorbente de la iglesia.[32]

En el capítulo III Portes Gil desarrolla la acción del clero en la independencia y la reforma. El primer aserto es que "el alto clero católico, no sólo fue antagónico, sino enemigo acérrimo de las huestes insurgentes" (p. 41). Estudia la excomunión de Hidalgo por el obispo Abad y Queipo. La actitud del clero en las luchas de la independencia es así resumida:

[32]*Ibid.*, p. 39.

> Era indispensable [para el alto clero] defender los privilegios contra las huestes insurgentes para seguir contando con el apoyo de la organización colonial y monárquica. En la lucha del mismo clero, el alto, de Obispos, Canónigos y los Curas de las principales poblaciones adictos al Gobierno Virreynal y el bajo clero se puso de manifiesto los vicios de esa organización religiosa. Por eso no se vaciló en tomar medidas tan violentas contra sacerdotes tan nobles como Hidalgo, a quien se procesó con violación de todo derecho eclesiástico. La forma en la que fueron fusilados y todas las circunstancias que mediaron desde su aprehensión revelan el servilismo degradante del clero de la época.[33]

Analiza con detenimiento la función del clero en el periodo, denunciando su intervención en "múltiples inmorales formas" en todas las intrigas contra la soberanía popular. El capítulo cuarto se dedica a la actuación del clero entre 1874 y 1913, desde la presidencia de Lerdo al asesinato de Madero, caracterizada como "muy censurable, antipatriótica, antieconómica, antisocial y en gran manera inmoral para la república entera" (p. 85). Se hace inicialmente un balance de la acción histórica de Juárez en la materia:

> A su fallecimiento [de Juárez] estaba casi vencido el clero católico mexicano, enemigo irreconciliable de tales instituciones, representado por el partido conservador, pues había sufrido en la contienda dos golpes formidables: el primero, económico, consistente en la nacionalización de una gran parte de sus bienes muebles, raíces y capitales impuestos sobre los últimos, los cuales destinaban a la guerra civil, fomentándola de una manera indefinida, con la esperanza de que a su triunfo se llegaran a derogar la Constitución y leyes mencionadas; y el segundo, político y social, porque el Gobierno de la República había incorporado a sus instituciones todos los actos relativos al estado civil de las personas, tomadas bajo su patrocinio, dándoles la fuerza legal suficiente para su validez independientemente de todo credo religioso, y estableciendo para siempre la completa libertad de cultos.[34]

La profundización de la laicización del Estado y la sociedad con la incorporación a la Constitución, el 25 de septiembre de 1873, de la

[33] *Ibid.*, p. 45.
[34] *Ibid.*, p. 71.

separación de la Iglesia y el Estado, el matrimonio como contrato civil, la prohibición a las instituciones religiosas de adquirir bienes raíces ni capitales impuesto sobre éstos, la laicización del juramento y el desconocimiento de las órdenes monásticas y la prohibición de su establecimiento en México son el fundamento de la apreciación positiva de la administración de Lerdo de Tejada. La Ley Orgánica de estas reformas, expedida el 14 de diciembre de 1874, añadió la protesta de todo empleado público de guardar y hacer cumplir la Constitución, incluida las Leyes de Reforma integradas a ella. El clero atizó la controversia, excomulgando a toda persona que rindiera esa protesta, exhortando a no obedecer la Constitución y auspiciando levantamientos de cristeros –según Portes Gil los creyentes alzados ya adoptaban ese nombre– en los estados de Michoacán y México (pp. 72-74).

El documento analiza la restauración de la situación del clero durante la época de Porfirio Díaz desde el momento mismo de la rebelión de Tuxtepec, en la que Díaz consiguió su apoyo a cambio de la promesa de derogar las Leyes de Reforma y firmar un concordato con la Santa Sede, no cumplida luego abiertamente por presión de algunos políticos liberales muy allegados al presidente, en especial Manuel Dublán (p. 75). Sin embargo, se abrió paso la denominada "política de conciliación" de la dictadura porfirista con la Iglesia, consistente en la "infiltración" pacífica de elementos clericales en la administración federal y la extrema tolerancia de las actividades religiosas prohibidas por las Leyes de Reforma, de manera que en la última década de la dictadura México se había convertido en el "paraíso de la Órdenes Religiosas". Se detiene también en la completa restauración de la riqueza y el poder económico de la Iglesia, inclusive con ciertas reformas al artículo 27º de la Constitución para facilitarla (pp. 77-82, 87-89).

Seguidamente se señala el respaldo brindado por el clero a Díaz en el momento de la revolución maderista, la oposición a su presidencia y la actitud de "regocijo", "contento" y "alegría infinita" que expresó con su derrocamiento y asesinato, tal como se expresó en las manifestaciones públicas en distintas ciudades de la república el 24 y 25 de febrero de 1913, en unión a las fuerzas porfiristas (p. 85).

Apoyó el clero discretamente a Huerta, y vio con alarma al triunfo del constitucionalismo dirigido por Carranza, por sus tendencias anticlericales, a tal medida que “fueran los sacerdotes a refugiarse en gran número al Puerto de Veracruz para ponerse bajo al protección del invasor norteamericano” (p. 90).

Critica la corrupción, la venalidad de la Iglesia a través de la historia. Y luego se pregunta:

> ¿Y es esta la doctrina que pretenden ellos enseñar al niño desde antes que tenga uso de razón? ¿Para eso quieren que se les entreguen las conciencias de los niños, para inculcar en ellos el prejuicio, el temor prematuro, la incapacidad de criticar y analizar serenamente, en frío, sin luchar consigo mismo, esta serie de patrañas forjadas para producir el engrandecimiento y las rentas de unos explotadores? Sí, esa es y para eso los quieren; por eso el Estado Mexicano declara que no quiere la enseñanza católica y acepta plenamente la responsabilidad de ello.[35]
>
> Y la soberbia y pretensión del clero no estriba en una tradición cualquiera. Fue el dueño de México; lo fue moral y materialmente. Con sus doctrinas sojuzgó el pensamiento; controlando las fuentes todas de ilustración, por medio de la conciencia, desde el confesionario, gobernó el virreynato, pues desde el virrey hasta el último funcionario público y hasta el último súbdito sometían al dictamen del confesor todos sus actos privados y públicos. En cuanto al poder temporal, don Lucas Alamán, historiador católico y fanático defensor del clero, estima que los bienes de éste llegaron a ser más de la mitad del valor total de la propiedad en el territorio de la Colonia. Ningún gobierno del mundo ha tenido jamás riqueza semejante en proporción a la fortuna del país.
>
> Este es el formidable enemigo frente al cual se encontró la Constitución de 1857. Pero en 1914 se encontraba frente al mismo, y para demostrarlo ha sido preciso hacer nueva revista de toda su actitud pasada. En ella se demuestra que frente a la ley y frente a la autoridad civil es la misma actitud en tiempo de la Colonia, la misma en 1810, la misma en 1822, en 1833, en 1836, en 1865 y después de su largo periodo de recuperación, vuelve exactamente a la misma actitud de 1913, 1914, 1917, 1926 y 1934.[36]

Finalmente, en el capítulo quinto estudia la Constitución de 1917 y sus disposiciones respecto del clero, así como las políticas de los

[35] *Ibid.*, p. 95.
[36] *Ibid.*, pp. 98-99.

gobiernos de Obregón y de Calles al respecto. El marco es una larga explicación acerca del desarrollo de la Iglesia católica a través de la historia occidental, su arrogancia dogmática, la corrupción del poder eclesiástico y la inmoralidad de sus prácticas. Remata la argumentación con una defensa del programa educativo de la revolución:

> La transformación educativa que constituye los más claros y nobles anhelos de los gobernantes revolucionarios reclama la conciencia del niño, del joven y del adulto para que se compenetren del momento histórico en que viven. Hasta hoy nunca se habían expresado fórmulas concretas, cómo había de realizarse la integración de la propia individualidad, frente a los problemas sociales. La función de un educador consiste en transmitir un conjunto de conocimientos científicos, de datos técnicos, de habilidades manuales y de fijar una orientación bien definida. Esto no se logra con los anticuados programas de los religiosos que hacen vivir a los educandos con muchos siglos de atraso y completamente aislados de la tendencia de su época. Es indispensable que el niño escuche en formas sencillas y claras nuestra inconformidad con la organización social del presente que ampare una pésima distribución de la riqueza, agravar en forma extremosa en nuestro país, por la acción de organismos que como el clero han retrasado nuestro desarrollo económico y cultural por el monopolio de esa misma riqueza y por la divulgación del dogma, que constituye un elemento poderoso para aniquilar todo conocimiento científico.[37]

La contribución de Portes Gil tiene el mérito de poner en un discurso coherente el conjunto de argumentaciones de orden filosófico, histórico, político y social que sustentaba la convicción y la práctica anticlerical de ese periodo revolucionario, y de ahí la importancia del documento comentado. También la de expresar una concepción de la educación en términos de un exacerbado racionalismo. A partir de 1938, y sostenidamente después de 1940, la virulencia del discurso anticlerical se vio atemperada y finalmente el anticlericalismo mismo borrado del discurso oficial, derivado hacia posiciones sustentadas solamente sobre la laicidad del Estado.

[37] *Ibid.*, pp. 110-111.

*Franco Savarino**

El anticlericalismo mexicano: una visión desde Italia

Prólogo

Este ensayo pretende aportar algunos elementos para esclarecer dos temas relacionados con el anticlericalismo y el conflicto religioso mexicano: primero, abordar la naturaleza del anticlericalismo en tanto fenómeno histórico, mediante una lectura paralela de dos anticlericalismos distintos, el de México y el de Italia, en sus respectivos contextos históricos. Y segundo, explorar las reverberaciones en Italia de la política anticlerical del gobierno mexicano en los años del conflicto religioso. Ya abordé este último tema en un ensayo anterior (2002):[1] ahora quiero proponer al lector una reflexión ulterior enfocada más específicamente en el anticlericalismo y desarrollando el contexto en donde se manifiesta la percepción italiana de los acontecimientos mexicanos: el de la conciliación de 1929. Lo que me lleva a replantear una pregunta, ¿por qué en los dos países en los mismos años se observa un desarrollo tan

*Profesor-investigador en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Doctor en historia de las Américas por la Universidad de Génova (Italia) y doctor en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinador para América Latina del Centro Falisco di Studi Storici (Italia). Coordinador del Cuerpo Académico "Antropología e Historia Contemporánea de América Latina y el Caribe". Investigador nacional nivel II. Es autor de varios artículos y libros sobre historia contemporánea de México, en particular sobre nacionalismo, religión e Iglesia católica, y sobre las relaciones entre México e Italia en la primera mitad del siglo XX. Entre ellos: F. Savarino, *México e Italia. Política y diplomacia en la época del fascismo, 1922-1942,* México, SRE, 2003; F. Savarino (con A. Mutolo), *Los orígenes de la Ciudad del Vaticano. Estado e Iglesia en Italia, 1913-1943,* México, IMDOSOC-ICTE, 2007.

[1]Franco Savarino, "Italia y el conflicto religioso en México (1926-1929)", en *Historia y grafía*, núm. 18, 2002, pp. 123-147.

opuesto de las relaciones de la Iglesia con el Estado? La coincidencia cronológica invita, en efecto, a una reflexión acerca de la política anticlerical mexicana frente a la italiana, lo que permite descubrir –en el marco de las experiencias históricas respectivas– algunos aspectos y matices de ambas y del fenómeno anticlerical en general, que es sujeto, como muchos otros, a las reglas de la *realpolitik*. Cabe recordar que la importancia de Italia para el desarrollo del conflicto religioso en México radica principalmente en el hecho que es la sede central (Vaticano) de la Iglesia católica, además el pontífice y la curia romana son, en esos años, todos italianos, y es (aun hoy) la cultura italiana que influye como ninguna otra en la vida institucional del papado.

Antes de abordar el tema es necesario señalar tres matices del anticlericalismo que son la premisa indispensable para entender el fenómeno los diferentes países en donde se manifiesta. Primero, el anticlericalismo se asocia en especial a la Iglesia católica (aunque existen también formas de anticlericalismo protestante): es decir, el anticlericalismo se expresa típicamente en ambientes sociales moldeados por el catolicismo y estructurados alrededor del clero, como reacción al desbordamiento (real o supuesto) de éste de sus cauces "naturales".[2] Segundo, que el anticlericalismo tiende a combinarse con las ideologías –en especial, aunque no exclusivamente, con el liberalismo y con el socialismo– y a generar una cultura política específica que forma una tradición. Tercero, que el anticlericalismo puede ser una opción del poder político: una modalidad del discurso y la acción política que sirve para ciertos propósitos concretos (limitar una poderosa organización rival del Estado, reubicar el catolicismo dentro de la identidad nacional, desviar la atención de la ciudadanía de otros asuntos, etcétera). Desde su faceta política el anticlericalismo aparece y desaparece o varía en intensidad y formas según las circunstancias coyunturales, y está asociado a temas determinados (la laicidad del Estado, los bienes eclesiásticos, el protagonismo social de la Iglesia, la nacionalidad del clero, etcétera).

Tanto en México como en Italia se observan estas características peculiares del anticlericalismo. Veamos a grandes líneas cuáles son sus matices dentro de cada contexto histórico.

[2]Véase Guido Verucci, "Anticlericalismo", en Norberto Bobbio *et al.*, *Diccionario de política, vol. 1*, México, Siglo XXI, 2002, pp. 44-46.

Tradiciones y experiencias del anticlericalismo mexicano

El anticlericalismo mexicano[3] tiene raíces antiguas, en la ilustración de la elite novohispana, en la cultura de las logias masónicas y en los ecos transatlánticos de la revolución francesa y del liberalismo de Cádiz. Pertenece a pleno título, por lo tanto, a la tradición occidental latina y católica. En el siglo XIX las luchas internas para construir el moderno Estado nacional tienen un matiz pronunciado de lucha entre clericales (conservadores) y anticlericales (liberales), entre quienes pretendían que México fuera una nación católica y quienes preferían, en cambio, un modelo nacional laico. La victoria histórica de los liberales introduce el anticlericalismo en los actos fundadores del país: la guerra de reforma, la Constitución de 1857, la lucha popular en contra de la intervención francesa. El clericalismo se asocia entonces a la traición, la antipatria y la "reacción" (es decir, la oposición al "progreso"). La versión liberal triunfante del nacionalismo mexicano adquiere, de esta manera, un tono marcadamente anticlerical, que establece las bases para los futuros enfrentamientos del siglo XX.

Luego de un largo interludio en el que el presidente Porfirio Díaz decide sumar a la Iglesia al esfuerzo para estabilizar y modernizar el país, el anticlericalismo vuelve con fuerza con la revolución mexicana. A partir de 1911 –y en especial entre 1914 y 1917– las acciones anticlericales de los revolucionarios se multiplican en un *crescendo* de actos iconoclastas y de violencia, hasta traducirse en los conocidos artículos anticlericales de la nueva Carta Magna de 1917. El nuevo Estado que emerge de la guerra civil tiene un carácter nacionalista más secularista aun que el anterior.[4] El anticlericalismo ahora tiene como objetivos la persistente influencia social y cultural de los sacerdotes –que suponía un límite a la penetración del Estado revolucionario entre las masas– y

[3]Véase Nora Pérez Rayón, "El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica", en *Sociológica*, año 19, núm. 55, mayo-agosto, 2005, pp. 113-152.

[4]Véase un resumen de la postura nacionalista del Estado mexicano ante la Iglesia en Emilio Portes Gil, *The Conflict Between the Civil Power and the Clergy*, México, 1934; y en el extenso estudio de Alfonso Toro, *La Iglesia y el Estado en México*, México, El Caballito, 1975 (1927); véase también Vicente Lombardo Toledano, *El clero político en la historia de México*, México, Centro de Estudios Vicente Lombardo Toledano, 1991.

la competencia de los sindicatos católicos al sindicalismo corporativo integrado en el Estado (CROM, CTM). Además la Iglesia era un actor difícilmente controlable en una época de inestabilidad e inseguridad, cuando el nuevo Estado busca consolidarse y asegurar las conquistas de la revolución. La naturaleza internacional de la Iglesia y sus contactos con el extranjero, en este contexto, suscitaban sospechas y excitaban el sentimiento nacionalista. El anticlericalismo, en fin, permanece como una tradición bien arraigada en la masonería mexicana, a la cual pertenece casi en su totalidad la nueva clase dirigente del país.

El riguroso anticlericalismo oficial sin embargo dejaba sin solucionar un problema doble para el Estado y para la nación: la exclusión de las masas católicas de la posibilidad de expresarse políticamente como tales y la virtual satanización del catolicismo en la historia y la cultura nacional. Este problema, exasperado por la actitud desafiante de Elías Calles y otros líderes, y por la implantación de leyes anticlericales más duras, lleva al enfrentamiento violento que conocemos como el conflicto religioso (1925-1929).[5]

Los primeros pasos hacia el conflicto se dan en 1923, cuando es expulsado el delegado apostólico monseñor Ernesto Filippi, después de su fracaso en el intento de acercar el gobierno mexicano a la santa sede. En 1924 el cambio en la presidencia de Obregón –hombre eminentemente pragmático– a Elías Calles, un anticlerical radical, y el protagonismo del líder sindicalista anticlerical Luís Napoleón Morones, precipitan la crisis. Los detonantes inmediatos son, como es sabido, la llamada Ley Calles –consistente en algunas reformas marcadamente anticlericales al Código Penal– y el intento de crear una Iglesia nacional cismática con el apoyo oficial. La entrada en vigor de la nueva ley obliga a los

[5]Véase Alicia Olvera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929*, México, SEP, 1987; Jean Meyer, *La cristiada*, t. II, *El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929*. México, Siglo XXI, 2000 (1973); Evaristo Olmos Velázquez, *El conflicto religioso en México*, México, Instituto Teológico Salesiano, 1991; José Gutiérrez Casillas, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1993, pp. 434-462; José Miguel Romero de Solís, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*, México, IMDOSOC-Universidad de Colima-Archivo Histórico de Colima, 2006, pp. 329-436. Sobre los reflejos de la persecución fuera de México véase J. Antonio López Ortega, *Las naciones extranjeras y la persecución religiosa*, México, 1944; para Italia véase Franco Savarino, *Italia…*, *op. cit.*

obispos mexicanos a suspender el culto público en toda la república. A continuación se inician la movilización civil católica y la rebelión cristera, que tienen un impacto trascendente dentro y afuera del país. Los motivos y las causas del violento anticlericalismo mexicano en esta época son varios y complejos, pero es probable que se debiera en primera instancia más a meras equivocaciones o al fanatismo ideológico en sí, a la búsqueda, por parte de la cúpula dirigente vinculada al jefe máximo (Elías Calles), un tema ya bien experimentado que pareciera "revolucionario" –para movilizar y compactar alrededor del Estado a la familia revolucionaria– en un momento de franco estancamiento de las tareas sociales de la revolución nacional.[6]

Aquí es importante destacar la reacción de la Iglesia católica al conflicto religioso y la imagen internacional negativa de extremismo que proyectó el gobierno mexicano durante ese periodo. La santa sede se expresó reiterada y categóricamente sobre la crisis mexicana y alentó a los católicos de todo el mundo a movilizarse. El papa Pío XI mencionó México en discursos y documentos pontificios condenando la persecución anticatólica que se estaba desatando en el país (la más violenta en el mundo hasta 1936, cuando fue rebasada por la guerra civil española). El tono lo dieron la carta apostólica *Paterna sane sollicitudo* (2 de febrero de 1926) y la encíclica *Iniquis Afflictisque* del 18 de noviembre de 1926, donde el pontífice se mostraba indignado y adolorido por la trágica situación mexicana. Siguió levantando su voz hasta después de los Arreglos de 1929, e incluyó México dentro de los países más problemáticos para la Iglesia. En septiembre de 1932 publicó la encíclica *Acerba Animi*. Este documento pertenece, junto con *Non abbiamo bisogno* (de junio de 1931), *Mit Brennender Sorge* (*Con viva preocupación*) de marzo de 1937 y *Nos es muy conocida* de marzo de 1937, a un muy reducido número de encíclicas elaboradas *ex profeso* para criticar las políticas anticatólicas de gobiernos autoritarios o totalitarios: el México de Calles y Cárdenas (*Acerba Animi* y *Nos es muy conocida*), la Alemania de Hitler (*Con viva preocupación*) y la Italia de Mussolini (*Non abbiamo bisogno*).

[6]Véase Nora Pérez Rayón, "El anticlericalismo…", *op. cit.*, pp. 127-128.

La acción de la Iglesia fue amplificada por el activismo –en parte espontáneo y en parte dirigido por el episcopado– del mundo católico y por las reacciones de la opinión pública y de los gobiernos a los sucesos más polémicos del conflicto religioso: la legislación persecutoria, las ejecuciones y las masacres, el vandalismo iconoclasta, las expulsiones de sacerdotes extranjeros y la expropiación de los bienes religiosos. Italia era, en este ámbito, un país donde estas reacciones adquirían un matiz peculiar por la presencia de la santa sede y de una importante comunidad de seminaristas y prelados mexicanos refugiados o de paso por Roma, por lo que la actividad a favor de México era especialmente intensa. Veremos más adelante en detalles estos sucesos, ahora conviene dirigir la mirada a la coyuntura política excepcional que se vivía en el país. ¿Qué ocurría en Italia durante el conflicto religioso mexicano?

Del Risorgimento a la conciliación: anticlericalismo y fascismo en Italia

El anticlericalismo italiano tiene raíces incluso más antiguas que el mexicano (en Marsilio da Padua, Guicciardini, Maquiavelo, Niccolò Franco y Giordano Bruno) y en el siglo XIX procede paralelamente a éste, respondiendo a la misma coyuntura histórica: la construcción del Estado nacional, la secularización y la reducción del poder y la influencia de la Iglesia. En Italia el conflicto tiene un significado aun más importante pues el clericalismo es aquí, comparativamente, más fuerte y se combina con el *temporalismo*: la lucha –sin éxito– de la Iglesia para mantener su poder temporal, el Estado pontificio. Éste desaparece entre 1860 y 1870 bajo los golpes del *Risorgimento* italiano. La negación de Pío IX de dialogar con el mundo moderno responde directamente a estos sucesos tan traumáticos para la Iglesia y aumenta la respuesta anticlerical. Giuseppe Garibaldi llegó a definir a la Iglesia como una “secta contagiosa y perversa”.

Posteriormente se llega a un *modus vivendi* relativamente pacífico, pero queda abierta la *Questione Romana*, un asunto que parece

imposible de resolver por la resistencia clerical por un lado, y por la intransigencia anticlerical del otro.[7] Los liberales italianos son tan anticlericales como sus homólogos mexicanos y existe una sólida red de logias masónicas donde está afiliada la gran mayoría de la clase dirigente del país. En los años entre los dos siglos se desarrolló especialmente el anticlericalismo anarquista y socialista, teniendo como órgano más representativo al famoso periódico satírico *L'Asino* (*El Asno*: 1892-1925).

Al finalizar la primera guerra mundial Italia, país vencedor, se encontró envuelta en dificultades económicas y sociales, que propiciaron una intensa agitación política, de hecho casi una guerra civil. La situación caótica, la debilidad de las instituciones democráticas y la agresiva movilización socialista (estimulada por la revolución bolchevique en Rusia), crearon una situación insostenible, que favoreció la emergencia de una nueva fuerza política, el fascismo.

El fascismo es un segmento herético de la izquierda radical –sus líderes y militantes iniciales provienen generalmente del socialismo, del sindicalismo revolucionario e incluso del anarquismo– que es empujado hacia el centro del espectro político por la coyuntura –no existe más espacio en la izquierda para nuevas fuerzas políticas– y por ser también nacionalista (los partidos de la izquierda italiana eran oficialmente internacionalistas) y, en general, flexible y ecléctico desde el punto de vista ideológico.[8] El fascismo tiene un gran éxito especialmente entre los ex combatientes desilusionados de la clase política, en la clase media emergente y entre los descontentos y los heterodoxos de toda proveniencia y atrae principalmente a los jóvenes. Es la expre-

[7]Véase Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e stato in Italia*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 3-79.

[8]Los fascistas tienen la formación más ecléctica de la izquierda radical italiana. Leen más a Sorel que a Marx, encuentran ideas en Nietzsche, Le Bon, Bergson, Blanqui, Michels y Pareto y prefieren, en general, la acción a la especulación teórica. En su vertiente filosófica el fascismo trae inspiración sobre todo de Hegel a través del neoidealismo gentiliano. Sobre la ideología fascista véase Franco Savarino, "La ideología del fascismo entre pasado y presente", en F. Savarino *et al*. (coords.), *Diálogos entre la historia social y la historia cultural*, México, ENAH/AHCALC, 2005, pp. 253-272. La proveniencia ideológica del fascismo desde la izquierda es bien expuesta en Zeev Sternhell, *Los orígenes de la ideología fascista*, Madrid, Siglo XXI, 1994 (Paris, 1989). Un buen texto general sobre fascismo es todavía hoy Stanley G. Payne, *El fascismo*, Madrid, Alianza, 1984 (Madison, 1980).

sión –entre otras cosas– de una revolución de clase (media) y de una rebelión generacional.

Lo que es importante destacar aquí es que en el fascismo en formación confluyen culturas y experiencias marcadamente anticlericales.[9] En la primera lista electoral fascista de 1919 figura nada menos que Guido Podrecca, ex director de *L'Asino*: un líder histórico del anticlericalismo italiano. Muchos fascistas son comecuras y descreídos, y algunos, como Roberto Farinacci, alardean su ateísmo y repulsión a la Iglesia. Los que provienen del futurismo (vanguardia artística e intelectual) son incluso partidarios de expulsar el papa del país, según la consigna de Marinetti.[10] Otros, como Julius Evola, son anticristianos neopaganos. No faltan, por otro lado, los fascistas masones y las dos grandes ramas de la masonería italiana, el Gran Oriente de Italia (de Palazzo Giustiniani) y la Gran Logia de Italia (de Piazza del Gesù), expresaron inicialmente su simpatía para el nuevo movimiento político.[11] Cabe señalar también que el líder supremo del fascismo, Benito

[9]Para una exposición más amplia de las relaciones entre el fascismo y el catolicismo remito al libro que escribí con Andrea Mutolo, *Los orígenes de la ciudad del Vaticano. Estado e Iglesia en Italia, 1913-1943*, México, IMDOSOC, 2007, en particular el capítulo 3.

[10]Líder histórico del movimiento futurista, Filippo Tommaso Marinetti estuvo presente en la fundación de los Fasci di Combattimento en la Plaza San Sepolcro en Milán, el 23 de marzo de 1919, y figuró en la lista electoral fascista del 20 de noviembre de ese año.

[11]Aunque no se puede hacer un cálculo preciso de cuántos eran, los masones abundaban especialmente entre los dirigentes fascistas. Fueron masones, por ejemplo, todos los *quadrumviri* de la Marcha sobre Roma: Balbo, Bianchi, De Vecchi y De Bono. Era masón el jefe de los fascistas napolitanos Nicola Sansanelli y el ministro de Educación Giuseppe Bottai. Lo fue Dino Grandi, el "número dos" del régimen y Aldo Giuseppe Oviglio, ministro de Justicia en el primer gobierno Mussolini, hasta 1925 (le seguirán en el cargo otros dos hermanos masones: Alfredo Rocco y Alfredo De Marsico). Entre los dirigentes fascistas no masones, en cambio, destacaba Mussolini, quien detestaba personalmente a la masonería y la consideraba un peligro. El posterior choque entre ésta y el fascismo, entre 1923 y 1925, se da por razones parecidas al conflicto fascismo-Iglesia: el establecimiento del Estado totalitario, con la necesidad del régimen de marginar a las instituciones que representaban un obstáculo, además era preciso establecer –por lo menos oficialmente– un límite y una jerarquía precisa de lealtades para los fascistas masones: primero el partido, luego la logia. Otras motivaciones poderosas fueron la influencia creciente de los nacionalistas y de los católicos en el partido, y el acercamiento de Mussolini al Vaticano, hechos que aumentaron notablemente las presiones antimasónicas. Sobre este tema véase Gianni Vannoni, *Massoneria, fascismo e chiesa cattolica*, Roma / Bari, Laterza, 1979; Fabio Venzi, *Mito, massoneria e fascismo*, Roma, Mirandoliana, 2001, y Fulvio Conti, *Storia della massoneria italiana. Dal risorgimento al fascismo*, Bologna, Il Mulino, 2003.

Mussolini, había sido particularmente virulento en su anticlericalismo cuando era militante y periodista socialista.[12]

El primer programa político fascista en 1919 refleja muy bien estas proveniencias y contiene puntos netamente anticlericales, que incluyen la incautación de los bienes de las congregaciones religiosas. Durante la desordenada fase de avance hacia el poder, entre 1920 y 1922, los fascistas atacan esporádicamente a los sacerdotes, hostigan a los católicos del Partito Popolare y arremeten sin piedad contra las asociaciones católicas, especialmente las ligas obreras y campesinas "blancas". No es un programa sistemático para atacar a la Iglesia y al catolicismo, más bien es el desahogo espontáneo de una antipatía que deriva de la particular combinación de ideas y sentimientos que va conformando paulatinamente a la ideología del fascismo. Como señala el historiador Arturo Carlo Jemolo, "...el fascismo es por instinto anticlerical. Los pocos intelectuales que tiene provienen del sindicalismo o bien, por las vías literarias, del futurismo, y se han alimentado, tal vez por vías colaterales, de Nietzsche y Sorel: todas procedencias que los vuelven hostiles a la Iglesia".[13]

En 1921, con la fundación del Partido Fascista, se da el giro que llevará, ocho años más tarde, a la conciliación. Mussolini comprende que, para avanzar, tiene que eliminar al Partido Popular de Don Sturzo, y congraciarse con la Iglesia, decepcionada de los populares y temerosa de un predominio socialista. Prepara entonces un audaz programa de acercamiento al mundo católico, que exige un replanteamiento radical con respecto al anticlericalismo difuso que prevalece en su partido. En su primer discurso en el Parlamento como diputado electo dice:

[12]La familia Mussolini tenía una sólida tradición anticlerical, un hecho bastante común en Romaña, la región italiana más "radical" –junto con Toscana– en este asunto. Es notorio que el padre del futuro dictador le puso el nombre de "Benito" a su hijo en honor del presidente mexicano Benito Juárez, héroe republicano y anticlerical. Mussolini destacaba entre los socialistas italianos por su anticlericalismo mordaz y apasionado. En 1904 se hizo famoso por un inflamado debate público en Lausana (Suiza) con un pastor protestante: el joven socialista puso su reloj en la mesa y desafió a Dios que lo fulminara en cinco minutos, si de verdad existía. Este episodio aparece en la serie televisiva ítalo-española *El joven Mussolini* (1993), protagonizada por Antonio Banderas.

[13]Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e stato in Italia*, Torino, Einaudi, 1981, p. 185.

> El fascismo no predica y no practica el anticlericalismo. El fascismo –esto también puede decirse– no está ligado a la masonería, la cual en verdad no merece el susto de algunos [miembros] del Partido Popular. Para mí la masonería es un enorme bastidor que esconde generalmente pequeñas cosas y pequeños hombres [el anticlericalismo] a los fascistas, espíritus eminentemente libres y atrevidos, nos parece más bien anacrónico.[14]

Para dar este increíble vuelco Mussolini tiene que vencer las resistencias internas del movimiento, las antipatías, las desconfianzas y la determinación fascista de defender al Estado laico de toda pretensión de revancha clerical. Las discusiones se arrastran hasta después de la toma del poder en 1922 y recobrarán fuerza en 1928-1929 con la conciliación, y durante la crisis de 1931.

Las reticencias y las discusiones de la parte católica son también intensas y reñidas. Una parte del mundo católico muestra su disponibilidad al diálogo, pues ve al fascismo "como un enemigo más débil que el régimen liberal y como un baluarte contra el bolchevismo".[15] La alta jerarquía católica, en particular, se mostraba dispuesta a tratar directamente con el nuevo poder emergente, pasando por encima de una feligresía aun incierta y reticente.[16] La santa sede intuye que, a pesar de las proveniencias anticlericales, los fascistas parecen ser hombre a la vez pragmáticos y temerarios, capaces de cumplir lo que los desconfiados liberales y los tímidos *popolari* son incapaces de hacer. El precio a pagar para el mundo católico es alto, pues son eliminadas todas las organizaciones católicas del trabajo y el Partito Popolare, sólo la Acción Católica, defendida por el papa, logrará sobrevivir.[17]

[14]Discurso de Mussolini en la Cámara de Diputados del 21 de junio de 1921, en Edoardo Susmel y Duilio Susmel (eds.), *Opera Omnia di Benito Mussolini*, tomo XVI, Florencia, La Fenice, 1955, pp. 431-446, aquí pp. 443-444.

[15]Edward R. Tannenbaum, *La experiencia fascista. Sociedad y cultura en Italia (1922-1945)*, Madrid, Alianza, 1975, pp. 242-243.

[16]Francesco Malgeri, "Chiesa cattolica e regime fascista", en Angelo Del Boca *et al.* (coords.), *Il regime fascista*, Roma / Bari, Laterza, 1995, p. 169.

[17]Véase Edward R. Tannenbaum, *La experiencia*..., *op. cit.*, pp. 241-281. Los tres blancos principales de la acción anticatólica fascista fueron la Azione Cattolica, los sindicatos católicos de la C.I.L. y el Partito Popolare (el primer partido católico italiano, fundado en 1919 por don Luigi Sturzo). Los sindicatos y los *popolari* fueron liquidados entre 1923 y 1926 con la aprobación de

Mussolini, sin duda, mantuvo sus promesas. Desde la formación del primer gobierno fascista, en octubre de 1922, implantó reformas para favorecer a la Iglesia: financió la reconstrucción de los templos afectados por la guerra, mandó exponer el crucifijo en las escuelas y los hospitales, introdujo la enseñanza de la religión y favoreció la celebración de misas en ocasión de las ceremonias oficiales. Por si fuera poco en 1923 salvó de la bancarrota al Banco de Roma (ligado al Vaticano) y en 1925 declaró fuera de la ley a la masonería y se casó con su esposa Rachele con rito religioso (ya estaba casado por lo civil). Los anticlericales tenían razones de sobra para alarmarse y le recordaron a Mussolini sus transcursos de comecuras y ateo militante. Los futuristas, reunidos en congreso en noviembre de 1924, le exigieron al gobierno fascista no olvidar el anticlericalismo y el espíritu republicano de 1919. La proscripción de la masonería, en particular, suscitó un intenso debate y agrias polémicas.[18] El entonces diputado comunista Antonio Gramsci declaró en el Parlamento que Mussolini, con este acto, destruía a la única fuerza organizada de la burguesía capitalista y demostraba, por lo tanto, ser un enemigo del liberalismo (y no un amigo de éste, como pretendía).[19]

El anticlericalismo fascista y liberal es neutralizado conforme el régimen se consolida y progresan las negociaciones con el Vaticano. Los

---

Pío XI; la Azione Cattolica, en cambio, fue defendida por la Iglesia, lo que propició un conflicto con el Estado fascista en 1931.

[18]La ley de proscripción de la masonería ("Sulla disciplina di associazioni, enti e istituti e sull'appartenenza ai medesimi del personale dipendente dallo Stato") fue aprobada por el Parlamento en mayo de 1925, con 239 votos a favor y 4 contrarios. El Senado la aprobó el 20 de noviembre y fue publicada en la *Gazzetta Ufficiale* el 26 de noviembre. La redacción del texto fue precedida por el trabajo de una Comisión de Estudio ("de los Quince"), presidida por Giovanni Gentile, para examinar la historia y la obra de la masonería. Esta Comisión concluyó que la organización masónica era portadora de una mentalidad extranjera, que el secreto masónico corrompía el carácter de los italianos y que el anticlericalismo masónico era "mezquino, faccioso y anticuado" y entorpecía el acercamiento entre Italia y la Iglesia católica: Partito Nazionale Fascista, *Lo Stato e le sette segrete: relazione della commissione per lo studio delle riforme legislative*, Roma, L'Educazione Politica, 1925, p. 24. Precedentemente, en febrero de 1923, el Gran Consejo del Fascismo había declarado incompatible la pertenencia a las logias con la afiliación al partido. Mussolini destacó como enemigo de la masonería ya cuando era el líder de la corriente maximalista del Partido Socialista italiano.

[19]Intervento dell'On. Gramsci, Discussione Legge sulle Associazioni, Atti Parlamentari, Camera dei Deputati, Legislatura XXVII, tornata del 16 maggio 1925.

fascistas masones se salen de las logias o entran "en sueño", muchos abandonan simplemente sus actitudes anticlericales y los que persisten se vuelven minoría. Portavoz del fascismo anticlerical intransigente "puro y duro" es ahora el jefe fascista ("ras") de Cremona, Roberto Farinacci, quien tenía aún una gran influencia entre los militantes. Por otra parte, el liderazgo moral del laicismo del Estado italiano es asumido por dos filósofos idealistas neohegelianos: Giovanni Gentile y Benedetto Croce, el primero fascista y el segundo antifascista. El rey Víctor Manuel III, por su lado, defiende tercamente la obra del *Risorgimento* y pone un veto a cualquier concesión excesiva a la Iglesia, especialmente en la cuestión territorial.

Mussolini presiona para acelerar las negociaciones en 1928, para apuntar un éxito espectacular en vista del primer "plebiscito" (elección de lista única) del nuevo régimen, que se realizará en marzo de 1929. El Vaticano, por otro lado, considerando también las malas noticias internacionales –en México se vive el tercer año del conflicto religioso– se apresura a llegar a un acuerdo. El 11 de febrero de 1929 Mussolini y el cardenal Gasparri firman los Pactos Lateranenses, con los cuales se forma el Estado de la Ciudad del Vaticano y entra en vigor el Concordato italiano. Era el fin de la *Questione Romana* y un gran logro para la Iglesia. Los Pactos confirman el Estatuto Albertino (la Constitución vigente) al declarar que "la única religión del Estado" es la católica.[20] La fecha es declarada fiesta nacional (y se suprime la del 20 de septiembre, que recordaba el fin del Estado pontificio). "El 11 de febrero de 1929 –se lee en una publicación fascista– marca una fecha fundamental en la historia del pueblo italiano. Con los Acuerdos de Letrán [...] las relaciones entre la Iglesia y el Estado eran fijadas sobre bases jurídicas que implicaban una colaboración entre las dos soberanías; la íntima oposición [...] entre el ciudadano y el creyente era eliminada definitivamente".[21] Los resultados no se hicieron esperar: en

[20]Ettore Anchieri, *Antologia Storico-Diplomatica*, Varese / Milano, ISPI, 1941, pp. 393-408. Ver en general Franco Savarino y Andrea Mutolo, *Los orígenes*…, *op. cit.*

[21]Latinus, *L'azione dell'Italia nei rapporti internazionali dal 1861 ad oggi*, Varese / Milano, ISPI, 1940, p. 293.

las elecciones de marzo la lista única fascista arrasa con 98 por ciento de los sufragios.[22]

Mussolini tenía ahora el visto bueno y la bendición del Vaticano (el papa se refirió a él como "el hombre de la Providencia") pero le tocaba enfrentar la indignación y los malhumores de los anticlericales y las reservas de la monarquía. En el largo discurso que pronunció en la Cámara de Diputados para solicitar la aprobación de los Pactos, tuvo que justificarse echando mano a la historia, minimizó las concesiones hechas, aseguró la intangibilidad del Estado secular y lanzó un monito a los clericales de no cultivar ilusiones de revancha.[23] Paulatinamente, acabó por convencer a sus hombres, a los viejos liberales y al rey que los beneficios compensaban con creces los posibles peligros de un regreso del fantasma clerical.

Las noticias de la Conciliación dieron la vuelta al mundo suscitando, en medio de la general aprobación, la preocupación de las fuerzas laicas y anticlericales, pues era evidente el enorme impacto que tendrían los Pactos Lateranenses en todos los países católicos. En México se propagó la idea de que el fascismo era un régimen amigo de la Iglesia y alentó esperanzas entre los católicos al mismo tiempo que era repudiado por todos los anticlericales. La Liga buscó darse un talante fascista y solicitar la ayuda italiana por medio de la legación en México.[24] Diego Rivera, por su lado, pintó en Nueva York (en la New Workers School, 1933) un retrato caricaturesco de Mussolini bendecido por la mano de Pío XI.

Algunos entendieron de inmediato, sin embargo, que los Acuerdos de 1929 no significaban la identificación entre el fascismo y el mundo católico, más bien eran la jugada magistral de un hombre político ha-

[22]El plebiscito del 24 de marzo de 1929 –el primero de la dictadura– se llevó a cabo con una lista única elaborada por el Gran Consejo del Fascismo. Los electores sólo podían optar por el SÍ o por el NO a la lista. El SÍ (aprobación al régimen) tuvo un total de ocho millones y medio de votos, es decir 98.3 por ciento del total.

[23]"Relazione alla Camera sugli Accordi del Laterano", 14 de mayo de 1929 en Edoardo Susmel/ Duilio Susmel (eds.), *Opera Omnia di Benito Mussolini*, tomo XXIV, Florencia, La Fenice, 1958, pp. 43-90. Los Pactos Lateranenses fueron aprobados por larga mayoría en las dos cámaras, sólo hubo dos votos contrarios en el Parlamento y seis en el Senado (incluyendo el de Benedetto Croce).

[24]Véase Franco Savarino, *México e Italia. Política y diplomacia en la época del fascismo, 1922-1942*, México, FCE, 2003, p. 90. Todos los pedidos de la Liga a la legación italiana fueron rechazados.

bilidoso y sin escrúpulos quien utilizaba la religión como *instrumentum regni*. En un informe que le envió a Elías Calles, Marte R. Gómez explicó (1930) que:

> Mussolini no podía ser, ni es a la fecha partidario de la Iglesia romana. Sabe por experiencia propia que los papas han sido los peores enemigos de la unidad italiana [y] que la religión es una manifestación de la vida espiritual que debe estar absolutamente fuera de la política. Si pacta es porque quiere aprovechar la influencia del clero para consolidar al fascismo, y porque, muy en el fondo, los sueños imperialistas de reconstruir una Roma "vasta, ordenada, potente, como lo fue bajo el imperio de Augusto", se acomodan bien con la preeminencia que el papado tiene sobre el mundo católico.[25]

El enfrentamiento de 1931, que llevó a Pío XI a expresarse duramente contra el régimen fascista en la encíclica *Non Abbiamo Bisogno* (lo definió como una "estatolatría pagana") terminó por abrir los ojos a muchos y rompió la ilusión de que el régimen de Mussolini era una especie de dictadura católica de derecha.

Así lo entendió, por ejemplo, Lombardo Toledano, siempre atento a cualquier movida del fascismo. En junio de 1931 escribió:

> El estado vuelve a ser de un modo ostensible y enfático una institución de fines espirituales, sólo que esta vez formula él mismo su ética sin necesidad de la Iglesia. Era fácil prever, en consecuencia, la ruptura entre el Estado fachista [*sic*] y el Papa, no pueden vivir dos estados juntos si por Estado ha de entenderse ante todo […] una institución de propósitos sociales. Mussolini explotó la tradición católica de Italia para afirmar su poder, pero no tenía más que dos caminos: o servirle a la Iglesia de escudo […] o reñir con el Papa en cuanto este desplegara, después del concordato, su acción social sobre el mundo empezando por el territorio italiano. Y esto último ha acontecido.[26]

Dos años más tarde abundó sobre el asunto en un artículo publicado en *El Universal*:

[25]Marte R. Gómez a P. Elías Calles, París, 5 de agosto de 1930, en *Cartas de Marte R. Gómez*, vol. I, México, FCE, 1994, p. 290. El informe de Gómez sobre la Italia fascista fue elaborado durante su estancia en este país en julio de 1930.

[26]"El Estado, la Iglesia y el diablo", en *Revista CROM*, México, 10 de junio de 1931.

> El fascismo se dice ligado a la espiritualidad, a los valores morales. Pero es aquí donde los católicos deben ponerse en guardia [...] Es necesario comprender que el fascismo no es un protector específico de la religión. En Italia, por ejemplo, los Acuerdos de Letrán no han impedido una tendencia contraria al espíritu cristiano [...] ¡Que los católicos desconfíen de los hombres que consideran la religión como un medio para gobernar.[27]

Ecos y percepciones italianas del anticlericalismo mexicano

La información sobre lo que ocurría en México en los años veinte nunca faltó en Italia. La prensa –especialmente la católica– cumplió con su labor informativa y hubo consignas de tratar el asunto de cierta manera, por parte de la Iglesia y del gobierno italiano. Para entender de qué manera los italianos se formaron una idea de los sucesos de México, es importante destacar dos ámbitos que suponían visiones e intereses distintos: el del Vaticano y las organizaciones católicas por un lado, y el del gobierno fascista por el otro.

Desde el inicio del conflicto religioso Roma se convirtió en uno de los centros de los refugiados mexicanos, especialmente los prelados expulsados. Hasta 1927 existió en la Ciudad Eterna una Comisión de Obispos Mexicanos ante la santa sede presidida por el arzobispo de Durango, José María González y Valencia. Además eran numerosos los seminaristas mexicanos que estudiaban en Roma: en el Colegio Pío Latinoamericano eran 176 los alumnos matriculados procedentes de México entre 1921 y 1930 (tantos, que el colegio fue rebautizado informalmente Pío Latino Mexicano).[28] La LNDLR (Liga), que había tomado contacto con el Vaticano desde 1925 (mediante el licenciado Miguel Palomar y Vizcarra) tenía allí sus representantes confidenciales: Manuel de la Peza, José Serrano Orozco y Juan Antonio López Ortega. La Liga confiaba en el respaldo de la santa sede a su causa y le daba mucha importancia a las actividades de información, propaganda, consulta y cabildeo en

[27] "Los católicos frente al fascismo", *El Universal*, 28 de noviembre de 1934.

[28] Carlos Francisco Vera Soto, *La formación del clero diocesano durante la persecución religiosa en México, 1910-1940*, México, Universidad Pontificia de México, 2005, pp. 775-831 y 1083.

Roma.[29] Pío XI, por su parte, tenía una relación cercana con los prelados y los agentes mexicanos de la Liga en Roma y con los seminaristas del Pío Latino. Como mencioné antes, se refirió reiteradamente a la persecución religiosa mexicana en discursos y documentos pontificios y convocó misas y rezos para México. Creía que los trágicos sucesos mexicanos derivaban de la difusión mundial del bolchevismo aliado con la omnipresente masonería y otros enemigos de Dios.

Un fuerte impulso a la actividad a favor de México provino de la organización VITA-México, la rama europea de la Liga.[30] VITA (Unión Internacional de Todos los Amigos de la LNDR de México) surgió por iniciativa de la Asociación Católica de la Juventud de Bélgica en abril de 1927, con el patrocinio de la Comisión Episcopal Mexicana en Roma. Por decisión del secretario de estado del Vaticano, el cardenal Gasparri, la nueva asociación no tendría su sede oficial en Roma sino en Bruselas. En la Ciudad Eterna operaría un Comité Auxiliar que, en realidad, sería el verdadero centro operativo de VITA.[31] Las funciones principales de ésta serían la recaudación de fondos (mediante cédulas de afiliación a cambio de donativos) y la propaganda.[32]

Los centros de VITA se multiplicaron en varios países de Europa y América, pero lo que nos interesa aquí es detectar la actividad en Italia del centro operativo de la organización. López Ortega, el secretario del Comité romano, describe sus giras de instalación (se buscaba crear subcomités regionales) en diversas ciudades italianas en 1927, acompañado por el padre Luis Garibay, estudiante del Colegio Pío Latinoamericano. Llevaban consigo una carta credencial firmada por el

[29]Sobre la actividad de la Liga en Roma véase Olmos Velásquez, *El conflicto*..., *op. cit.*, pp. 228-247.

[30]*Ibid.*, pp. 254-271 y Secretariado General de VITA, *Apuntes sobre las labores de propaganda internacional de la LNDLR*, Roma, s.e., 1928. Véase el importante fondo documental de la organización en CESU (UNAM, México), "VITA-México". Más documentos sobre las actividades de la LNDLR y de VITA en Italia se encuentran en el archivo de los Misioneros Josefinos en Roma y en el Archivo Secreto del Vaticano. La elección del nombre "VITA" fue afortunada pues en italiano significa "vida".

[31]López Ortega, *Las naciones*…, *op. cit.*, pp. 82-83.

[32]Los dos primeros suscriptores de VITA fueron Antonio López Ortega (secretario del Comité de Roma) y el arzobispo de Yucatán Martin Tritshler y Córdova, quien se encontraba en ese momento en Roma por su visita *ad limina apostolorum.*

arzobispo de Durango y los obispos de León y Tehuantepec, quienes auguraban "que los católicos italianos […] dispensarán a dichos delegados generosa acogida, para que puedan desempeñar su cometido a favor de los muy necesitados católicos mexicanos perseguidos".[33] De este itinerario (tocó las ciudades de Florencia, Génova, Turín, Milán y Venecia) es interesante destacar algunos aspectos: primero, que los referentes locales de los agentes mexicanos de VITA eran los obispos, los jefes de la Acción Católica y los directores de periódicos de orientación católica. La estructura diocesana proporcionaba el apoyo para la instalación y la actividad de los comités locales, que se extendían luego de la cabecera a los centros menores, donde era posible y conveniente. Las gacetas de cada diócesis eran encargadas de difundir de inmediato la noticia de la constitución de un nuevo comité. Por ejemplo el de Génova fue anunciado de esta manera por el arzobispo:

> Con gusto Nos, apoyamos y bendecimos la Constitución de la Sección diocesana de la Liga Internacional de Socios Honorarios. Además, con nuestra aprobación, confiamos el cumplimiento de la propaganda y de la colecta en todas las Parroquias de nuestra Diócesis a la Unión Femenil Católica Italiana.[34]

En Milán además tuvieron contactos con el centro de la cultura católica italiana: la Universidad del Sacro Cuore, fundada en 1921 por el padre Agostino Gemelli. La idea era involucrar en VITA a los laicos "de acción y prestigio", sin identificarse estrictamente con el clero local y con la Acción Católica. La consigna de mantener, en lo posible, la Acción Católica fuera de la organización de la actividad de VITA provenía del cardenal Gasparri, quien buscaba ante todo proteger a la AC italiana de toda sospecha de actividades políticas internacionales, en un momento difícil de las negociaciones en curso con el régimen fascista, y procuraba evitar que la santa sede se viera involucrada directamente en el conflicto religioso mexicano.

Aquí tocamos el segundo aspecto importante de la constitución de la red de VITA en Italia: no fue obstaculizada de ninguna manera

[33]López Ortega, *Las naciones…*, *op. cit.*, p. 92.
[34]*Ibid.*, p. 95.

por el régimen. Hubo incluso dos ex diputados católicos –Fausto Maria Martini y Umberto Tupini–[35] que respaldaron la iniciativa. Era imposible que se diera inicio a un proyecto de esa naturaleza en una dictadura totalitaria sin que mediaran precisos intereses y consignas por parte de los vértices del Estado fascista. ¿Cuáles eran estos intereses y consignas?

Entre 1926 y 1928 las negociaciones del Estado fascista para llegar al acuerdo con la santa sede se acercan a la fase final. Los delegados Domenico Barone (para Italia) y Francesco Pacelli (para el Vaticano: era el hermano del futuro pontífice Pío XII) se reúnen y discuten intensamente para llegar a un acuerdo. En la segunda mitad de 1927 se verifica una interrupción porque las discusiones salen a la luz pública a consecuencia de la proscripción de las asociaciones juveniles católicas decretada por el régimen. Era importante entonces relajar la tensión y distraer la atención del Vaticano del problema del control de los jóvenes italianos. El conflicto religioso mexicano caía como anillo al dedo: mostraba claramente cómo el régimen fascista era al fin y al cabo una dictadura benigna y procatólica, en comparación con el despiadado régimen "masónico y bolchevique" de México donde se profanaban las iglesias, se expulsaba a los curas, se masacraban a los insurgentes católicos y se intentaba incluso erradicar la religión. Mejor el fascismo –con todas sus limitaciones para la Iglesia– que cualquier régimen socialistoide y masónico, este era el mensaje.

Por consiguiente, el régimen dejó que los mexicanos de la Liga siguieran con sus actividades de propaganda, y alentó a la prensa a divulgar las noticias de los sucesos aterradores de México. Desde 1926, en efecto, se publicaban en Italia noticias de atropellos, encierros, fusilamientos, actos sacrílegos, persecuciones de sacerdotes, etcétera, ensayando un tópico que será perfeccionado más tarde, en ocasión de la guerra civil española. México se convierte, entonces, en la imagen de una dictadura jacobina y bolchevique dominada por la masonería. Elías Calles es un presidente "masón", "judío" y "rojo" que recibe ór-

[35]Fausto Maria Martini (1866-1931) y Umberto Tupini (1889-1973) fueron hasta 1926 diputados por el Partido Popular.

denes de Moscú (México hasta 1930 es el único entre los países americanos con relaciones diplomáticas con la URSS).

Las señales de simpatía que algunos socialistas italianos demostraban hacia la persecución anticlerical en México no hacían más que fortalecer la idea de muchos católicos de que el régimen de Mussolini –aun con un *caveat*– representaba una protección contra la dictadura roja. Es emblemática al respecto la polémica que ocurrió entre el periódico socialista *Critica Sociale*[36] y la revista *La Civiltà Cattolica*[37] (órgano jesuita) en 1926. El primero felicitaba el duro y necesario anticlericalismo de Elías Calles, la segunda denunciaba la injusta persecución. En un artículo escrito por el padre Enrico Rosa (director de la revista) se lee:

> …en México el gobierno socialista de Calles y de los suyos, elogiados por *Critica Sociale*, apunta […] al exterminio de la religión cristiana […] Todo esto es ahora motivo de regocijo para los socialistas italianos, su desvergüenza en defender la tiranía mexicana nos sorprende, por lo menos en la inoportunidad de develar sus propósitos finales, es decir su ideal de gobierno, su concepto de libertad, de respeto a la religión y cosas por el estilo. Con esto ellos dan a conocer al mundo, aun a los ilusos, cuál paraíso de gobierno se proponen darnos en cuanto lleguen al poder […] el paraíso de México, moldeado sobre el edén bolchevique de Rusia.[38]

En otro artículo Rosa denuncia la desvergüenza de estos socialistas que se quejan de "la violencia y la dictadura del fascismo, hasta hoy mucho más suave que la de los bolcheviques rusos y mexicanos, que ellos justifican y exaltan".[39]

Conviene ahora examinar más de cerca el papel que desempeñó la prensa italiana en el asunto del anticlericalismo mexicano.

[36]*Critica Sociale*, la revista marxista más influyente en Italia, fundada en 1893, sobrevivió hasta octubre de 1926 cuando fue cerrada por la autoridades fascistas.

[37]*La Civiltà Cattolica*, revista fundada por los jesuitas en 1850 como punta de lanza de la cultura católica italiana y cercana a la santa sede, se sigue publicando hoy día.

[38]Enrico Rosa, "Il Martirio della Chiesa nel Messico", en *La Civiltà Cattolica*, anno 77, 1926, vol. IV, pp. 406-416. El padre Enrico Rosa (1870-1938), estudioso de historia y política eclesiástica, fue colaborador y luego director de *La Civiltà Cattolica*, revista oficial de los jesuitas italianos, donde publicó varios artículos sobre México.

[39]Enrico Rosa, "I moniti del Papa nella recente allocuzione", en *La Civiltà Cattolica*, anno 78, 1927, vol. I, pp. 21-66, aquí p. 25.

La campaña de prensa

La campaña de prensa antipersecución mexicana se inició –como era de esperarse– en los periódicos católicos, de forma espontánea y siguiendo las consignas de la Iglesia. El tono de los artículos insiste en la indignación, la denuncia y los detalles espeluznantes de profanaciones, violencias y asesinatos *in odium fidei*. Aquí Elías Calles, frecuentemente comparado a Nerón, es descrito como un tirano satánico, bárbaro, judío, masón y bolchevique. Se denuncia –de acuerdo con una consigna internacional– la "conjura de silencio" sobre la persecución religiosa y la "información falsa" que difundía el gobierno mexicano. La prensa "amiga" que publicaba artículos sobre México –de acuerdo con un documento de la Liga– incluía en Italia a *L'Osservatore Romano* (Roma), *L'Avvenire d'Italia* (Bologna), *La Vita del Popolo* (Treviso), *La Crociata dell'Eucarestia* (Venecia), *La Cavalcata* (Florencia), la *Primavera Siciliana* (Palermo), *Vita Giovanile* (Vicenza) y la casa editorial A. Rizzoli de Milán.[40] *L'Osservatore Romano* –órgano del Vaticano– era el periódico más independiente en la Italia fascista y era el que dictaba línea para el resto de las publicaciones católicas (junto con *La Civiltà Cattolica*). Así que es importante notar su tónica con respecto a los asuntos mexicanos:

> …la máscara con que la persecución [mexicana] quería escudarse ha caído. La mentida y cacareada defensa del Estado y de sus leyes no es más que odio, odio satánico del nombre cristiano del que los católicos mexicanos conservan la fe y la gloria […] Se fusila a los católicos no porque sean reos contra la Patria, sino porque piden los sacramentos a los Sacerdotes católicos. Es un nuevo furor pagano contra los misterios de Dios.[41]

[40]Además habría que añadir, *Vita e Pensiero*, *Unità Cattolica*, *La Cività Cattolica*, y otros más. Como ejemplo del tono de la prensa católica véase *L'Amico* (Asti), anno XX, núm. 8, agosto, 1927: "¡Parece imposible que, en el siglo XX, en un país que se denomina *civil* pasaran semejantes cosas! Aún más imposible parece que *ningún* Gobierno, ninguna Nación levante su voz para defender a los católicos oprimidos. Lamentablemente en cambio, ¡no es más que la dolorosa realidad! Nos referimos a la persecución religiosa en México: ya todos saben que allá toda manifestación de culto está prohibida, el clero es arrestado, los católicos son acosados. Pero [parece que] no es suficiente para el Señor *Calles* (el tristemente célebre Presidente judío, masón y bolchevique) enviar al exilio a Obispos y Sacerdotes y arrestar [a todos los creyentes]".

[41]*L'Osservatore Romano*, 28 de abril de 1928.

Respecto de estas publicaciones, en julio de 1927 la embajada de México en Roma informaba que:

> La prensa católica, como siempre, ha atacado al Gobierno Mexicano, publicando con títulos llamativos las noticias verdaderas o falsas que llegan sobre la llamada persecución a los católicos en México, pero parece un poco más moderada en su lenguaje. La prensa seria y gobiernista ha publicado las noticias de carácter informativo.[42]

Los periódicos no católicos, laicos y oficiales, en efecto, mantenían un tono más discreto, aunque publicaron esporádicamente artículos que criticaban la persecución mexicana.[43] En general denunciaban las supuestas, genéricas, influencias "bolcheviques" y masónicas en la política mexicana.[44] Sin embargo, hacia finales de 1927 y el transcurso del año siguiente, se alinearon a la crítica católica en contra del gobierno mexicano, siguiendo, casi seguramente, las instrucciones de Mussolini al respecto.

La embajada de México en Roma tuvo que enviar varias veces notas a la prensa para desmentir las noticias más clamorosas y presentar la versión oficial del gobierno mexicano, además, como veremos adelante, tuvo que enfrentar una crisis diplomática. En 1928 el importante diario *Il Messaggero* (Roma) publicó una "aclaración" con respecto al arresto de un grupo de católicos mexicanos

> …esta Legación suplica publicar que la culpa que se les imputa [a los católicos detenidos] no es la de haber distribuido hojas de propaganda

[42]Carlos Puig Casauranc a SRE, Roma, 1º de julio de 1927 (AHSRE, 21-26-34).

[43]En octubre de 1927 el secretario de Relaciones Exteriores, Genaro Estrada, envió una nota de protesta al gobierno italiano y citó treinta y seis artículos aparecidos en periódicos italianos, tan sólo en la primera quincena de agosto, como ejemplo de "la campaña denigrante contra México" desatada por la prensa italiana. Entre los periódicos que publicaban información sobre México estaban *Il Popolo d'Italia*, *La Tribuna*, *L'Idea Nazionale*, *Italia*, *L'Avvenire d'Italia*, el *Corriere d'italia*, el *Popolo di Roma*, el *Impero*, *Il Mattino* y el *Corriere della Sera*.

[44]Por ejemplo *La Tribuna* (Roma), 12 de agosto de 1926: "La masonería internacional acepta la responsabilidad de todo lo que pasa en México y se dispone a movilizar sus fuerzas para la realización completa y total del programa establecido y aplicado por Calles". Este periódico denunció en 1928 la "conjura de silencio" de los regímenes democráticos y masones sobre la persecución mexicana.

católica […sino de haber difundido propaganda] para incitar a los católicos a la rebelión contra las leyes del Estado que reglamentan el ejercicio del culto".

A esta nota el periódico romano añadió este comentario:

> Hemos dado publicidad a la "aclaración" oficial mexicana, pero no podemos naturalmente pasar por alto que dicha "aclaración" nos parece confirmar, en sustancia, la noticia que pretende rectificar. Afirmar, en efecto, que la propaganda religiosa no es castigada en México, pero se castiga la propaganda para incitar a los católicos a rebelarse a las leyes que reglamentan el ejercicio del culto, quiere decir reconocer que precisamente la propaganda religiosa es prohibida y penada puesto que las leyes sobre el ejercicio del culto indiscutiblemente hoy en México son leyes de persecución.[45]

Las críticas italianas hacia México alcanzan el cenit en el transcurso de 1928. En abril de este año el presidente Calles, visiblemente molesto por el tono de las críticas, recomendó a los italianos que ya no se inmiscuyeran en los asuntos internos del país. Entonces el ministro de Relaciones exteriores, Genaro Estrada, convocó al ministro italiano y le dijo que: "La actitud de toda la prensa italiana frente al Gobierno de México, y sobre todo frente a su política eclesiástica, se vuelve cada día más grave. Italia está al centro de la campaña que se está librando en el exterior en contra del Presidente de la República".[46]

Enseguida le anunció que ya no recibiría ningún periodista italiano, ni siquiera al mismo Gabriele D'Annunzio, con la amenaza de desatar una campaña de prensa antifascista como represalia. El 1º de septiembre Calles se refirió a la "propaganda clerical en el exterior" en el mensaje de apertura de las sesiones del Congreso, mencionando a varios países responsables de ésta:

[45]"La persecución religiosa en México. Aclaraciones que no aclaran", *Il Messaggero*, 12 de mayo de 1928. No deja de ser irónico que las críticas a la falta de libertad en México provienen de un periódico portavoz de un régimen totalitario.

[46]G. Macchioro a MAE, México, 5 de abril de 1928 (Archivio Storico del Ministero degli Affari Esteri, ASMAE, AP 1919-1930, Messico, p. 1440); G. Macchioro a MAE, 11 de junio de 1928 (ASMAE, AP, 1919-30, Messico, p. 1440).

> En el caso de Italia –dijo el Presidente– las actividades realizadas en aquel país, han traspasado todos los límites de la prudencia para convertirse en la más reprobable y extravagante campaña de denuestos, a punto de que las relaciones entre ambos Gobiernos han sufrido muy serio quebranto, y pueden debilitarse todavía más si no se hace cesar a tiempo la acción de los círculos irresponsables que sostienen la absurda pretensión de intervenir en las cuestiones de política interior de nuestro Estado.[47]

Unos días más tarde el periódico laborista *El Sol* publicó un duro editorial acerca de la supuesta injerencia italiana, criticando:

> …la actitud asumida por la prensa fascista y por todos los incondicionales de Benito Mussolini contra el Gobierno y la República. Esa inconsecuente conducta es secundada hasta el exceso, con demente furor, por la prensa y agentes católico-romanos. Se nos denigra y nos difama [...] Carecemos, según los "camisas negras", de civismo, de cultura, de probidad y de hidalguía. Somos, en consecuencia, unos salvajes dignos del puñal de los fascistas.[48]

En realidad, aparte de las críticas verbales en la prensa, que no fueron tan espantosas como señalaba *El Sol*, no hubo injerencias italianas directas en la cuestión religiosa en México, a pesar de que la presión católica en Italia era fuerte.[49] Incluso hay pruebas de que el mismo Musso-

[47]Cit. en Genaro Estrada, *Un siglo de relaciones internacionales de México*, México, SRE, 1935, p. 411. Como corolario de la intervención del presidente, la prensa criticó la postura antimexicana de la prensa italiana. El 4 de septiembre de 1928 el periódico *Excelsior* informaba a sus lectores que "La Propaganda contra nuestro País que se está haciendo en el Reino [de Italia] es cada vez más enconada y se asegura que cuenta con la simpatía de las autoridades". El día siguiente, en el mismo periódico, el escritor Mario Appelius, el cual se encontraba en México como corresponsal de *Il Popolo d'Italia*, concedió una larga entrevista en la cual aclaró la situación de Italia y señaló que los principales artículos antimexicanos fueron publicados por "periódicos católicos sin conexión oficial", *Excelsior*, 5 de septiembre de 1928.

[48]*El Sol*, 6 de septiembre de 1928.

[49]En mis investigaciones en Roma en el archivo histórico del Ministero degli Affari Esteri (ASMAE) no encontré pruebas de que haya existido alguna intervención del gobierno italiano en el conflicto religioso y en los Arreglos. Uno de los negociadores de éstos era, efectivamente el abogado italiano Nozzetti (Véase Romero de Solís, *El aguijón*..., *op. cit.*, pp. 360 y 362), que no aparece en los documentos que revisé. La única intervención que hubo fue la que señalé en mi artículo "Italia y el conflicto religioso en México…", *op. cit.*, que apuntó a la defensa de los sacerdotes y los bienes italianos amenazados.

lini pensó, en un momento dado, que el tono antimexicano adoptado por la prensa había rebasado los límites convenientes.[50] Ya desde junio de 1928 circulaban, al parecer, disposiciones oficiales para moderar el tono de los ataques a México, hecho que fue denunciado inmediatamente como censura injusta por *L'Osservatore Romano*. El órgano del Vaticano, incluso, reporta las expresiones canceladas por la censura, por ejemplo la palabra "persecución", tal vez esto se deba –sugiere el periódico– al exceso de celo de algunos funcionarios de provincia.[51]

Movilizaciones pro México

La campaña de prensa y la propaganda llevada a cabo en las regiones por la red de VITA México, secundada por miles de sacerdotes y miembros de la Acción Católica, alcanzaba a un público vastísimo, que ejercía presiones en forma de protestas ocasionales, reuniones, colectas, etcétera, para que se tomaran medidas oficiales o semioficiales para que cesara la persecución.[52]

La movilización de los católicos italianos se expresa en la fundación de comités y la celebración de jornadas Pro Messico, que incluían conferencias, proyección de películas documentales, misas especiales, rezos, colectas de fondos para la Liga, envío de mensajes de solidaridad a los "hermanos mexicanos", etcétera.

En algunas ocasiones ocurrieron eventos más trascendentes, sobre todo durante las primeras fases del conflicto religioso mexicano. El 1º de agosto de 1926 tuvo lugar una manifestación católica en Milán ante el consulado general de México: la muchedumbre, al parecer, gritaba

[50]En una carta de protesta enviada a "Su Excelencia el Señor Benito Mussolini, Presidente del Consejo, Ministro de Relaciones Exteriores, etcétera", por la Legación de México en Roma (fechada el 25 de agosto de 1928), el dictador apuntó de su puño y letra: "*ha ragione!*" (¡tiene razón!) (ASMAE, AP 1919-30, Messico, p. 1440).

[51]Antonio López Ortega, *Las naciones*..., *op. cit.*, pp. 248-250.

[52]Véase por ejemplo la carta de adhesión de la Federazione Giovanile Cattolica de Lodi al Comité de Roma de la LNDLR, 6 de julio de 1927 (CESU, VITA-México, leg. 4, exp. 7, doc. 14, inv. 494) y el *Memorándum* de la Liga a la Junta Central de la Azione Cattolica Italiana, 11 de julio de 1927 (CESU, VITA-México, leg. 4, exp. 7, doc. 26, inv. 506).

“*abbasso il Messico*” y “*morte al Messico*” (en referencia al gobierno de Elías Calles) causando viva preocupación entre los empleados mexicanos. El episodio, exacerbado por la crítica intensa de la prensa, estuvo a punto de crear un serio incidente diplomático.[53] El 26 del mismo mes, el ministro mexicano Carlos Puig Casauranc tuvo que publicar una declaración en el periódico principal de Milán, *Il Corriere della Sera*, para explicar que “el Gobierno de México no tiene intención de hostigar a los católicos”, sino solamente el de “limitar de una vez por todas el campo de acción del Clero”.[54]

Entre 1927 y 1928 las actividades a favor de los católicos mexicanos se expandieron notablemente. A la intensa labor de los comités de VITA se unían laicos y obispos para mantener viva la indignación de los católicos italianos y expresar solidaridad con las víctimas de la persecución. En mayo de 1928 el Concilio Plenario de los obispos de Puglia envió una carta en latín a los obispos y fieles de México, publicada por *L'Osservatore Romano*. Decía:

> La ferocidad de esta persecución, habiendo llegado ya a nuestro conocimiento lo que la conjura del silencio impedía se revelara, nos parece tan desenfrenada, que diríamos casi increíble […] Nosotros […] protestamos contra la injusticia impía y malvada que se cumple contra vosotros […] elevamos a Dios fervientes plegarias porque […] conceda […] la paz a la desventurada Iglesia mexicana.[55]

Los eventos Pro Messico eran especialmente eficaces para movilizar a la feligresía. Un ejemplo de este tipo de actividades fue la conferencia que dictó el padre Luigi Ziliani en el pueblo de Olmeneta (provincia de Cremona, Lombardía) en 1927:

> [El padre Ziliani] Predicó en la misa y en la doctrina, pero la parte más esperada fue la conferencia que dictó con proyecciones sobre los mártires Mexicanos de Cristo Rey [...] En un abrir y cerrar de ojos la iglesia se llenó y en la espera se cruzaron hermosos rezos y cantos. La pantalla estaba

[53]Julio Pani (cónsul general de México) a la embajada de México en Italia, Milán, 2 de agosto de 1926 (ASMAE, AP 1919-30, Messico, p. 1339).

[54]*Il Corriere della Sera,* 25 de agosto de 1926.

[55]*L'Osservatore Romano*, 14 y 15 de mayo de 1928.

rodeada por los estandartes de las Asociaciones Juveniles de la Acción Católica y por muchas flores y verdes palmeras. Al ingresar al templo el orador, con su alta figura, fue acompañado por el canto del himno misionero. Luego se inició la proyección de las diapositivas que fascinaron a la muchedumbre, vivificadas por la voz del orador. Inició con la posición geográfica de México, sus dimensiones, vegetación, habitantes, ciudades, templos y la historia de la aparición de la Virgen de Guadalupe. Luego dio a conocer la fe viva de aquel pueblo heroico y la vil persecución del tirano [Calles], cuya imagen en la pantalla suscitó la indignación general. La segunda parte fue el desfile de los mártires mexicanos: sacerdotes, monjas, niños y niñas, héroes de la fe y soldados auténticos de Cristo Rey [...] La tercera parte, en fin, con escenas espeluznantes de largos martirios y ejecuciones sacrílegas, pasó rápidamente sacudiendo hasta a los más tibios. La conferencia duró dos horas entre cantos, vivas, aplausos y agitación de banderas, y ha dejado entre todos una excelente impresión y buenos propósitos.[56]

Otro evento típico, que también vale la pena reportar como ejemplo, ocurrió en 1928 en Forlí (la provincia donde había nacido Mussolini):

El viernes 17 de los corrientes, en el salón Don Bosco tuvo lugar una manifestación Pro-México organizada por la Unión Femenina católica, con la participación de las damas y jóvenes católicas, presente un gran número de personas amigas que se adhirieron a la manifestación, bajo la dirección de la Junta diocesana. El orador abogado Pietro Bassetti, presidente de la Federación de Hombres Católicos, recordó los episodios más sobresalientes de la persecución que priva en México, ilustrando con palabras conmovedoras los actos heroicos de los nuevos mártires cristianos. Terminado el discurso fue aprobado, entre aplausos, el envío del siguiente mensaje: "[…] enviamos heroicos hermanos mexicanos ferviente voto próximo total triunfo cristianas libertades nombre glorioso bendito Cristo Rey.[57]

Cabe mencionar, en fin, la referencia a México en el Congreso de los universitarios católicos de Italia reunido en Génova en 1928. Allí se aprobó una orden del día que decía:

[56]Recorte de prensa: "Olmeneta" (CESU, VITA-México, leg. 1, exp. 3, doc. 4, inv. 13).
[57]*L'Osservatore Romano*, 20 de junio de 1928.

> Los estudiantes universitarios católicos de Italia, reunidos en solemne Congreso en Génova, protestan contra la persecución religiosa que sufren nuestros heroicos hermanos mexicanos, y que ofende los derechos más sagrados de la humanidad. Enviamos a los nuevos mártires cristianos un reverente saludo de admiración, formulando votos porque cese el nefando estrago y brille en todo su esplendor la Cruz de Cristo.[58]

Las publicaciones sobre México

Un capítulo aparte merecen las publicaciones no periódicas que salieron sobre México en este periodo. No fueron muchas, pero contribuyeron a conformar ciertas imágenes del país y, lo que es más importante, nos permiten profundizar el tema de las percepciones italianas del anticlericalismo mexicano, especialmente la interpretación fascista de éste. Algunos libros fueron escritos en el mismo tono de la prensa antipersecución, generalmente por prelados. Otros, y son los más interesantes, son el fruto de experiencias viajeras de observadores laicos de la situación que se vivía en México.

Entre los libros que se publicaron en Italia en ese periodo destaca *Tre mesi nel Messico Martire*, reportaje del viaje del padre Luigi Ziliani en México en 1928. Ziliani fue un divulgador incansable en Italia y en Europa de las "atrocidades" del gobierno de Calles. Dictó más de 300 conferencias entre 1928 y 1938. Su libro, cuyo título cambió al de *Messico Martire. Storia della Persecuzione, eroi e martiri di Cristo Re*, tuvo quince reediciones en diez años y fue uno de los medios principales de difusión de la imagen terrorífica de un país ensangrentado por la "dictadura jacobino-bolchevique" de Calles.[59] En la misma época el padre Enrico Rosa –director de *La Civiltà Catolica*– publicó varios ensayos para denunciar

[58]Cit. en López Ortega, *Las naciones…*, *op. cit.*, p. 258.

[59]Luigi Ziliani, *Messico martire. Storia della persecuzione, eroi e martiri di Cristo Re,* Roma, Società Anonima Libraria Cattolica Italiana, 15ª edición revisada y aumentada, 1938. Este libro, dedicado "A Maria Santissima di Guadalupe Madre e Regina del Messico", tiene en la portada la aprobación (1933) del obispo de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez. Hubo más ediciones posteriores, la última es de 1951. Se puede señalar también la publicación de dos libros sobre el martirio del padre Pro: Antonio Dragon, *Il Padre Pro della Compagnia di Gesù*, Torino, Lega Italiana Cattolica Editrice, 1930, y Felice Rinaldi, *Messico Martoriato. Fine gloriosa del Padre*

"el Kulturkampf Mexicano".[60] Más tarde el padre Giulio Monetti publicó en Chieri (Turín) el libro del sacerdote mexicano Enrique Ochoa ("Spectator") *Fede di popolo, fiore di eroi. Scene storiche messicane*.[61]

Las publicaciones católicas generalmente repetían los clichés antipersecución e insistían en el "martirio" de la Iglesia mexicana con tonos casi apocalípticos. Mas variadas y más equilibradas se nos presentan las descripciones y comentarios de los autores laicos. Entre éstos destaca el libro del conocido ensayista y viajero Arnaldo Cipolla, quien visitó México en 1926 al comienzo de la crisis religiosa. Su libro –que fue uno de los causantes de los problemas diplomáticos entre Italia y México– llevaba el título significativo de *Montezuma contro Cristo. Viaggio al Messico*.[62] Cipolla describió la persecución religiosa como un salvaje acto de barbarie de un gobierno con delirios bolcheviques, masónicos y nacionalistas, con la bendición de Washington y la simpatía de Moscú. Su crítica a la actitud anticatólica oficial resaltaba el abandono en que se encontrarían, sin la acción de la Iglesia, las masas indígenas aún poco civilizadas:

> La persecución religiosa [...] de los gobernantes actuales es un acto de burda necedad, además de negra ingratitud. Sólo la Iglesia ha logrado, hasta hoy, acercarse a los indios favoreciendo ciertas tenues elevaciones de éstos y hablarles con un lenguaje de amor. ¿Que puede poner el Gobierno mexicano en lugar de Cristo?[63]

Michele Agostino Pro d.C.d.G. e compagni fucilati al Messico il 13 novembre 1927, Roma, La Civiltà Cattolica, 1928.

[60]Enrico Rosa, *Note e documenti intorno alla persecuzione religiosa nel Messico*, Roma, Civiltà Cattolica 1927; E. Rosa, *Il martirio della Chiesa nel Messico*, Milano-Roma-Bologna, Casa Editrice Cardinal Ferrari, 1927; E. Rosa, *Gioventù Cattolica Italiana: Giovinezza Eroica*, Roma, Tipografia Santa Lucia, s.f. (incluye varias biografías de cristeros).

[61]Spectator, *Fede di popolo, fiore di eroi. Scene storiche messicane*, Chieri, s. e., 1933 (Chieri es un pequeño centro rural cerca de Turín; en las proximidades de Chieri se encuentra Castelnuovo, el pueblo natal de San Juan Bosco). Más tarde la obra fue publicada en México con el título *Los cristeros del volcán de Colima* por la editorial Veritas. El padre Ochoa fue capellán de los cristeros de Colima.

[62]Arnaldo Cipolla, *Montezuma contro Cristo: viaggio al Messico*, Milano, Agnelli, 1927. El libro de Cipolla tuvo amplia difusión en Italia y como traducción al inglés estuvo al alcance del público norteamericano.

[63]*Ibid*., p. 95.

Este tópico, el de los indios empujados al borde de la barbarie al privarlos de su religión, estaba presente también en las publicaciones religiosas. Por ejemplo Enrico Rosa escribió en 1927: "Si se sustrae el indio –como lo hace el Gobierno [mexicano]– al influjo de la Iglesia y a la dirección del clero, habrá revolución. Y cuando las luchas incesantes habrán arrastrado en masa estos infelices a la ruina física y moral, se verá el decaimiento físico y moral de [toda] la Nación".[64]

Otro libro que suscitó dificultades diplomáticas fue escrito en 1928 por Mario Appelius, periodista en misión en México como corresponsal del periódico fascista *Il Popolo d'Italia* (Roma).[65] Appelius adoptaba una postura diferente, más genuinamente fascista, y por lo tanto menos conservadora que la de Cipolla. El escritor reconoce que México no es "bolchevique" –como muchos creen– sino que está sometido a la "II internacional social-masónica",[66] con tentaciones socialistas y delirantes políticas demagógicas. Sin embargo Appelius aprecia el esfuerzo revolucionario en pos del progreso social y nacional, incluyendo el espíritu reformador de Calles sincero y enérgico, y critica tanto a la Iglesia como a los cristeros y al gobierno por sus excesos.[67]

Las críticas de Appelius no proceden de una visión católica y vienen acompañadas por la exaltación y la admiración por la vitalidad cultural y la "espiritualidad" de la nación mexicana, que él consideraba "latina" al igual que la italiana. Lo que preocupaba realmente al escritor, y con él a muchos observadores fascistas –los diplomáticos italianos en México concuerdan en esto–, era que la persecución religiosa causara una debilitamiento del carácter nacional y un descatolización y por ende, una "delatinización", que pudiera favorecer las ambiciones imperialistas de Estados Unidos hacia el sur:

> Sin entrar en los detalles de las culpas del Estado y del clero mexicano, sin insistir tampoco en ciertos aspectos terroristas y bandoleristas de la

[64]Enrico Rosa, *II martirio…*, *op. cit.*, pp. 157-158.

[65]Mario Appelius, *L'Aquila di Chapultepec. Viaggio al Messico*, Milano, Alpes, 1929. En el mismo año el libro fue publicado por la editorial Mondadori de Milán. Appelius viajaba por encargo de Arnaldo Mussolini, el hermano del dictador y director de *Il Popolo d'Italia*.

[66]*Ibid.*, p. 336.

[67]*Ibid.*, pp. 296-297.

> lucha, México no tiene, a mi juicio, nada para ganar del perpetuarse de este estado de cosas por el hecho muy simple, pero importante, de que el Catolicismo es una de sus máximas fuerzas morales y materiales de cohesión y resistencia en contra de Norteamérica.[68]

El catolicismo, en cuanto componente vital de la nacionalidad, es invocado por Appelius como arma cultural para sostener la resistencia en contra de la penetración anglosajona. No una fe trascendente, entonces, sino un instrumento político-cultural del Estado nacional, de acuerdo con la fórmula adoptada en Italia por el régimen fascista.

En términos geopolíticos la crisis de la identidad católica sufrida por el país, señalada por Appelius en su libro, preocupaba al gobierno fascista porque, como consecuencia, fortalecía la penetración cultural norteamericana. El ministro italiano, Macchioro, expresó esta inquietud en una relación a Mussolini:

> ...el mayor peligro para la independencia del país es Estados Unidos, país mayoritariamente protestante. México no podría tener ninguna defensa de su propia independencia mejor que la de un intenso sentimiento religioso católico, aliado al sentimiento patriótico, para la salvaguardia del país.[69]

Por último, una postura distinta, más claramente favorable al secularismo del Estado mexicano, se encuentra en una obra poco conocida del joven escritor Nicola Cuneo, redactada en forma de ensayo histórico y político. El libro de Cuneo, aunque no era el fruto de una experiencia de viaje, estaba muy bien documentado históricamente y fue publicado en francés en 1931 en Turín, con el doble propósito de alcanzar un público internacional y evadir la censura.[70] Cuneo adoptó,

[68]*Ibid*., pp. 303-304. En la visión fascista la violencia anticatólica atentaba contra los fundamentos de la identidad nacional mexicana con la agravante de ser impulsada por minorías al servicio del extranjero, que eran una "banda de cínicos epicúreos, de pretendidos intelectuales enriquecidos con las desventuras de la nación, de masones vendidos a Estados Unidos y a sus grupos financieros, de socialistas y pseudo intelectuales simpatizantes con el naciente bolchevismo moscovita", Piero Pieri, *L'America latina dal 1900 al 1930*, Napoli, Tipomeccanica, 1934, p. 21.

[69]"La questione religiosa in Messico", relación de Macchioro a Mussolini, México, 4 de agosto de 1926 (ASMAE, AP 1919-1930, Messico, p. 1439).

[70]Nicola Cuneo, *Le Mexique et la Question Religieuse*, Torino, Bocca Frères Editeurs, 1931. El autor, que era miembro de la masonería, fue descrito en 1934 por el cónsul general de México

esencialmente, el punto de vista oficial de la administración Calles y de los "jacobinos" y atrajo la atención y la simpatía de la legación de México en Italia.

Conclusiones

Los ecos y percepciones italianas del virulento anticlericalismo mexicano de los años veinte se ubican en un contexto complejo, donde se entretejen los esfuerzos de la Iglesia para mantenerse a flote en la marea de un régimen totalitario que literalmente la rodea, y los esfuerzos del propio fascismo para consolidarse y transformar radicalmente a la sociedad italiana. La gran hazaña de la Conciliación de 1929 es el eje central de todos los acontecimientos relacionados con la Iglesia y la religión católica en Italia. A ella apuntaban tanto Pío XI como Mussolini por razones e intereses distintos. Ambos hicieron una jugada arriesgada y magistral, que dio como fruto afortunado una Conciliación que, al dejar insatisfechos tanto a los anticlericales como a los clericales (y a los demócratas), demostró que la intransigencia ideológica en este asunto carecía de sentido. El dictador italiano reconoció que la lucha en contra de la Iglesia era quimérica y que la búsqueda de un lugar para ésta en la sociedad era cuestión, ante todo, de *realpolitik*.

El papel desempeñado por México aquí difícilmente puede ser subestimado: la formación de una imagen aterradora de lo que estaba ocurriendo en el régimen "masón y bolchevique" de Elías Calles ayudó a muchos católicos italianos a cerrar filas alrededor del fascismo, que –a pesar de su historial de anticlericalismo– parecía dispuesto a defender el catolicismo y la Iglesia de sus peores enemigos. El éxito de los Pactos Lateranenses de 1929 se leyó a contrapelo de los dudosos "arreglos" mexicanos del mismo año. En México los anticlericales intransigentes podían exultar, en Italia quedaban disgustados, humillados y marginados. La suerte de la masonería era opuesta en los dos países: activa y poderosa

---

en Milán como "gran amigo de México y conocido escritor anticlerical, Doctor en Filosofía y en Derecho Canónico". La legación mexicana, incluso, propuso a Cuneo que redactara una biografía del general Calles.

en uno, y "en sueño" y desterrada en el otro. Al extremismo ideológico mexicano se contraponía el pragmatismo realista italiano. El Vaticano podía darse por satisfecho y –a pesar de los contrastes ocurridos en 1931 por la Acción Católica– estableció una convenenciera alianza *de facto* con el régimen de Mussolini, que perduró hasta 1938, y dejó como legado permanente hasta hoy la independencia política de la santa sede. La asociación con el Estado fascista no dividió a las conciencias y no generó un anticlericalismo católico de importancia, al revés de lo que sucedió en México, donde los Arreglos del 29 suscitaron una importante reacción anticlerical entre el pueblo católico.

Con respecto al anticlericalismo mexicano emergieron en Italia también otros motivos: culturales, ideológicos y geopolíticos.

En primer lugar, el anticlericalismo agresivo y sistemático que se observaba en México suscitaba poca simpatía y muchos rechazos, pues era visto como un extremismo con tintes bárbaros, incompatible con las costumbres civilizadas. Los anticlericales italianos nunca habían llegado tan lejos, no obstante los excesos verbales y la teatralidad de sus gestos. Cabe destacar además que, después de 1915, el anticlericalismo estaba en franco declive pues en el calor de la guerra se había cerrado el foso entre el nacionalismo laico y la cultura católica. El abandono gradual del anticlericalismo por parte de los fascistas, en este sentido, fue sintomático de una tendencia nacional de la época. La única excepción fueron los disidentes políticos (en particular los socialistas) que, por espíritu polémico, a la vez que desaprobaban el pacto del régimen con la Iglesia elogiaban el anticlericalismo extremista mexicano.

En segundo lugar la ideología fascista tiene un límite preciso en su secularismo y oposición al clero. A pesar de ser, sin duda, no católica, admite al catolicismo (y por ende, a la Iglesia) como expresiones históricas constitutivas de la identidad nacional y como una fuente de espiritualidad que contribuye a la lucha contra el materialismo y la decadencia. Por consiguiente, el anticlericalismo exacerbado del gobierno revolucionario mexicano resultaba inaceptable.

Por último están las implicaciones geopolíticas. De acuerdo con todos los observadores fascistas era una locura debilitar el carácter católico de la nación mexicana frente al agresivo expansionismo yan-

qui, al ser precisamente la religión del pueblo un escudo cultural para defenderse. Siendo un vehículo de culturización, el catolicismo debía servir también para integrar y robustecer la nación, absorbiendo los segmentos étnicos distintos y aún poco "civilizados" presentes en su territorio. En lugar de utilizar la fuerza identitaria y pedagógica de la religión católica –pensaban los fascistas– en México se ensayaba un peligroso ateísmo de Estado que llevaría seguramente el país de vuelta a la barbarie y a los brazos del Tío Sam.

Bibliografía

Anchieri, Ettore, 1941, *Antologia Storico-Diplomatica,* Varese / Milano, ispi.

Appelius, Mario, 1929, *L'Aquila di Chapultepec. Viaggio al Messico*, Milano, Alpes.

Cipolla, Arnaldo, 1927, *Montezuma contro Cristo: viaggio al Messico*, Milano, Agnelli.

Conti, Fulvio, 2003, *Storia della massoneria italiana. Dal risorgimento al fascismo*, Bologna, Il Mulino.

Cuneo, Nicola, 1931, *Le Mexique et la Question Religieuse*, Torino, Bocca Frères Editeurs.

Dragon, Antonio, 1930, *Il Padre Pro della Compagnia di Gesù*, Torino, Lega Italiana Cattolica Editrice.

Estrada, Genaro, 1935, *Un siglo de relaciones internacionales de México*, México, sre.

Gómez, Marte R., 1994, *Cartas de Marte R. Gómez*, vol. I, México, fce.

Gutiérrez Casillas, José, 1993, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa.

Jemolo, Arturo Carlo, 1981, *Chiesa e stato in Italia*, Torino, Einaudi.

Latinus, 1940, *L'azione dell'Italia nei rapporti internazionali dal 1861 ad oggi*, Varese / Milano, ispi.

Lombardo Toledano, Vicente, 1991, *El clero político en la historia de México*, México, Centro de Estudios Vicente Lombardo Toledano.

López Ortega, J. Antonio, 1944, *Las naciones extranjeras y la persecución religiosa*, México.

Malgeri, Francesco, 1995, "Chiesa cattolica e regime fascista", en Angelo Del Boca *et al.* (coords.), *Il regime fascista*, Roma / Bari, Laterza, pp. 166-181.

Meyer, Jean, 2000, *La cristiada, t. ii, El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929*, México, Siglo XXI.

Olvera Sedano, Alicia, 1987, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929*, México, sep.

Olmos Velázquez, Evaristo, 1991, *El conflicto religioso en México*, México, Instituto Teológico Salesiano.

Payne, Stanley G., 1984, *El fascismo*, Madrid, Alianza.

Partito Nazionale Fascista, 1925, *Lo Stato e le sette segrete: relazione della commissione per lo studio delle riforme legislative*, Roma, L'Educazione Politica.

Pérez Rayón, Nora, 2005, "El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica", en *Sociológica*, año 19, núm. 55, mayo-agosto, pp. 113-152.

Pieri, Piero, 1934, *L'America latina dal 1900 al 1930*, Napoli, Tipomeccanica.

Portes Gil, Emilio, 1934, *The Conflict Between the Civil Power and the Clergy*, México.

Rinaldi, Felice, 1928, *Messico Martoriato. Fine gloriosa del Padre Michele Agostino Pro d.C.d.G. e compagni fucilati al Messico il 13 novembre 1927*, Roma, La Civiltà Cattolica.

Romero de Solís, José Miguel, 2006, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*, México, imdosoc-Universidad de Colima-Archivo Histórico de Colima.

Rosa, Enrico, 1927, *Note e documenti intorno alla persecuzione religiosa nel Messico*, Roma, La Civiltà Cattolica.

________, 1927, *Il Martirio della Chiesa nel Messico*, Milano-Roma-Bologna, Casa Editrice Cardinal Ferrari.

________, s.f., *Gioventù Cattolica Italiana: Giovinezza Eroica*, Roma, Tipografia Santa Lucia.

Savarino, Franco, 2002, "Italia y el conflicto religioso en México (1926-1929)", en *Historia y grafía*, núm. 18, pp. 123-147.

________, 2003, *México e Italia. Política y diplomacia en la época del fascismo, 1922-1942*, México, fce.

________, 2005, "La ideología del fascismo entre pasado y presente", en F. Savarino *et al*. (coords.), *Diálogos entre la historia social y la historia cultural*, México, enah/ahcalc, pp. 253-272.

________ y Andrea Mutolo, 2007, *Los orígenes de la ciudad del Vaticano. Estado e Iglesia en Italia, 1913-1943*, México, imdosoc-icte.

Secretariato General de vita, 1928, *Apuntes sobre las labores de propaganda internacional de la LNDLR*, Roma, s.e.

Spectator, 1933, *Fede di popolo, fiore di eroi. Scene storiche messicane*, Chieri, s.e.

Sternhell, Zeev, 1994, *Los orígenes de la ideología fascista*, Madrid, Siglo XXI.

Susmel, Edoardo y Duilio Susmel (eds.), 1951-1962, *Opera Omnia di Benito Mussolini*, 36 vols., Florencia, La Fenice.

Tannenbaum, Edward R., 1975, *La experiencia fascista. Sociedad y cultura en Italia (1922-1945)*, Madrid, Alianza.

Toro, Alfonso, 1975, *La Iglesia y el Estado en México*, México, El Caballito.

Vannoni, Gianni, 1979, *Massoneria, fascismo e chiesa cattolica*, Roma / Bari, Laterza.

Venzi, Fabio, 2001, *Mito, massoneria e fascismo*, Roma, Mirandoliana.

Vera Soto, Carlos Francisco, 2005, *La formación del clero diocesano durante la persecución religiosa en México, 1910-1940*, México, Universidad Pontificia de México.

Verucci, Guido, 2002, "Anticlericalismo", en Norberto Bobbio *et al*., *Diccionario de política,* vol. 1, México, Siglo XXI, pp. 44-46.

Ziliani, Luigi, 1938, *Messico martire. Storia della persecuzione, eroi e martiri di Cristo Re,* Roma, Società Anonima Libraria Cattolica Italiana, 15ª edición revisada y aumentada.

*Yves Solis**

Anticlericalismo sin violencia o laicidad sin anticlericalismo: el gobierno de Madrazo en Guanajuato y la expulsión del delegado Filippi

Introducción

En 1923, en el estado de Guanajuato, la Iglesia católica empezó la construcción de uno de los más famosos monumentos católicos del país: la estatua en honor a Cristo rey en el monte del Cubilete. Emeterio Valverde Téllez, obispo católico de León, preguntó a Antonio Madrazo, gobernador del estado, si podía realizar dicha construcción. El gobernador dio al obispo su autorización. Más de 80,000 personas llegaron para asistir a esta ceremonia violando así los artículos constitucionales. El evento fue presidido por el obispo Ernesto Filippi, delegado apostólico del papa y "ciudadano extranjero". Una vez que el presidente de México, Obregón, fue informado de la ceremonia, pidió al gobernador Madrazo responder por sus acciones. El gobernador tuvo que llevar a cabo una investigación relativa a lo que sucedió en Silao. Obispos y arzobispos tuvieron que realizar declaraciones ante las autoridades civiles, relativas a lo que realmente sucedió en el monte Cubilete. Obregón aprovechó la situación para aplicar el artículo 33 y expulsar al delegado apostólico. Dicho evento demostró las divisiones entre el poder regional y el poder federal. Parece que el gobernador Madrazo y el presidente Obregón tenían dos visiones totalmente diferentes de proyectos nacionales. La política de la reconciliación con la

*Doctorando en historia por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos y en letras por la Université Jean Moulin Lyon 3. Director del departamento de Humanidades del ITESM-CSF.

Iglesia, de Madrazo, estaba en oposición con el proyecto anticlerical de la mayoría de los gobernadores revolucionarios.

Para poder entender la personalidad de Antonio Madrazo y el impacto de su política es necesario presentar la trayectoria de este gobernador, quien de ingeniero llegó a ser jefe político y gobernador. Una vez planteada esta trayectoria hay que mostrar el clima tan particular de los años veinte en cuanto al conflicto entre Iglesia y Estado, y la fuerza del clientelismo político que se creó entre las diversas fuerzas del estado de Guanajuato durante el Congreso Constituyente. Finalmente centraremos nuestro estudio en la acción y participación que tomó el gobernador constitucional quien permitió la construcción de uno de los más grandes monumentos representativos en honor a Cristo en todo el mundo católico, la estatua de Cristo rey en México.

La trayectoria política de Madrazo

De ingeniero a jefe político

Antonio Madrazo Gutiérrez de Velazco fue un ingeniero militar, originario de la ciudad de León, que participó de forma activa en la vida política de la ciudad y del estado. Estudió en el Colegio Militar de Chapultepec. Esta etapa le permitió tejer relaciones muy interesantes que iban a marcar sus posturas políticas particulares. En sus estudios relativos a los sonorenses en el Colegio Militar de Chapultepec, Ignacio Almada Bay, del Colegio de Sonora, se encontró con la relación entre uno de los tíos más querido, de Obregón y el ingeniero Madrazo.[1] También formó parte de varias asociaciones sociales y apoyó la fundación del Círculo Leonés Mutualista, del cual fue elegido como primer presidente. Antonio Madrazo era considerado en su ciudad natal como uno de los más importantes ciudadanos.[2]

[1]Ignacio Almada Bay “Sonorenses egresados del H. Colegio Militar de Chapultepec en el porfiriato. Los casos de Francisco H. García Araiza, Francisco A. Salido y Felipe Salido”, Simposio sobre los egresados del colegio militar, Sociedad Sonorense de Historia.

[2]“Madero-Carranza (1910-1920)”, en http://www.leongto.com.mx/secciones/historia/historia_maderocarranza.htm

Participó de forma activa en el apoyo que se le dio a Madero de Guanajuato.[3] Cabe mencionar que en ese estado el Partido Antirreeleccionista estaba dividido entre dos figuras, la de Madero apoyada por Madrazo y el club democrático que presidía, y la de Esquivel apoyada por Navarro y Robles Domínguez, quienes habían participado en la convención del Partido Antirreeleccionista de abril de 1910 como miembros del Partido Nacionalista Democrático. A pesar de la fuerza política de Esquivel y de Robles y Navarro, en gran parte de Guanajuato la propuesta apoyada por Antonio Madrazo obtuvo la mayoría, tanto para la presidencia como la vicepresidencia del Partido Antirreelecionista. Cabe mencionar, como lo demuestra Mónica Blanco en su obra,[4] que el maderismo no tuvo gran impacto en Guanajuato hasta que Robles Domínguez, cuyo candidato había sido políticamente derrotado por Madero, acepta el llamado del presidente del Partido Antirreeleccionista para organizar una insurrección en contra del gobierno de Porfirio Díaz.

Robles comisionó a Cándido Navarro para organizar la insurrección. Navarro era uno de los notables de Silao, cerca del monte del Cubilete, zona que fue seleccionada para iniciar las actividades insurreccionales. La policía descubrió el complot y encerraron a Robles Domínguez. Navarro se refugió en las montañas y tuvo que luchar con los pocos recursos a su disposición. El enemigo político de Madero en el Partido Antirreeleccionista era Esquivel Obregón, apoyado por los hacendados de León, quien no le brindó apoyo. Los hacendados apoyaron el plan de reformas del presidente Porfirio Díaz. Eso llevó a una nueva pugna política.

Dos candidatos a gobernadores interinos dividían a la población guanajuatense. Juan Bautista Castelazo, apoyado por los rancheros, y Enrique Aranda, apoyado por los hacendados de León. Castelazo obtuvo la más grande adhesión, sin embargo los hacendados lograron que Porfirio Díaz eligiera a Aranda, políticamente menos peligroso. Esto provocó el malestar de varios políticos y de forma indirecta permitió a

[3]Mónica Blanco, "El jefe político en el momento de la transición entre el gobierno de Porfirio Díaz al de Francisco I Madero en Guanajuato", en José A. Salazar (coord.), *Guanajuato, evolución social y política*, León, El Colegio del Bajío, 1988.

[4]*Idem.*

Antonio Madrazo fungir como jefe político[5] de León (agente local del ejecutivo federal y estatal).

El difícil periodo de jefe político

Navarro redobló los esfuerzos militares de sus tropas a fin de forzar la renuncia del nuevo gobernador. Durante mayo logró una serie de victorias, tomó San Felipe, Silao y la capital de San Luís Potosí. En junio entró en León, bastión del apoyo a Aranda, ciudad base del poder de los hacendados. Para poder utilizar la ciudad tuvo que unirse con los antirreeleccionistas del Club Democrático y de su líder Antonio Madrazo. Dicho Club tenía como objetivo la utilización de marchas civiles para presionar a las autoridades.[6] Tras la victoria de Cándido Navarro se pudo elegir al primer gobernador maderista. Éste decidió nombrar al jefe político y nombró al doctor José Dolores Torres. El Club Democrático organizó entonces una asamblea mil quinientas personas firmaron un documento pidiendo que el ingeniero Madrazo fuera nombrado jefe político. Un hecho sorprendente permitió el éxito de la petición del Club Democrático. El Partido Católico respaldó la propuesta del Club frente al gobernador. "En León se dio la unión de católicos y maderistas frente a un gobernador maderista".[7] El candidato del Club ganó las elecciones con 3,054 votos. El segundo fue Mariano Pedroza con 1,322 votos. Los otros candidatos, 11 en total, no lograron más de 13 votos cada uno. Madrazo fungió como jefe político[8] de la ciudad en dos ocasiones: durante 1911 a 1912 y después en el año de 1914. Su trayectoria política se destaca por su preocupación por la gente y más tarde su pertenencia al movimiento constitucionalista al lado de Carranza y su relación muy especial con las autoridades eclesiales.

[5]John Lloyd Mecham, "El jefe político en México", trad. José Ortiz Monasterio, en *Secuencia*, núm. 4, enero, abril, 1986, pp. 143-156.

[6]Mónica Blanco, *op. cit.*

[7]*Idem.*

[8]Para entender mejor el papel del jefe político referirse al artículo de Mónica Blanco citado en la obra coordinada por José A. Salazar, en José A. Salazar, *ibid.*

La situación política de León y de Guanajuato fue muy especial durante todo el periodo revolucionario.[9] Durante los lapsos en que Madrazo dirigió la ciudad de León se distinguió por su preocupación en pro del orden y de salvaguardar las garantías individuales. La situación política de León fue muy compleja antes y durante la Decena Trágica. El 14 de mayo de 1911 el ayuntamiento trató de formar un Cuerpo de Seguridad. No fue lo suficientemente efectivo como para evitar que unos facinerosos cometieran tropelías en Alfaro. En 1912 los Voluntarios de León lograron dispersar las fuerzas del rebelde Pedro Pesquera (que asolaba Piedra Gorda) y extendieron su protección hasta Puruándiro. Sin embargo, poco después, en el mismo año, una gavilla[10] asaltó Los Sauces, y luego Tlachiquera, y otra hizo lo propio en Cerro Gordo.

Los problemas sociales y educativos eran también muy importantes. Los niños de la ciudad no conocían una situación favorable. En agosto de 1912 el ingeniero Madrazo fundó la Sociedad Protectora de los Niños, que tenía como finalidad atender a los infantes pobres. Gracias a sus gestiones se inauguraron el 8 de enero de 1912 tres escuelas oficiales para niños y otras tantas para niñas, pero los años subsecuentes no fueron propicios para nuevos progresos en la instrucción pública. Este tipo de acciones mostraban cómo un medio de luchar contra la Iglesia era el ocupar los espacios tradicionales de la caridad cristiana: las escuelas y los hospitales.

Durante este periodo se desarrollaron las comunicaciones que tenía la ciudad con el exterior. La Compañía Telefónica Guanajuatense inauguró sus servicios el 23 de julio de 1912. Los problemas políticos provocaron cierto aislamiento de la ciudad. Como lo mencionamos, la situación política de León y de todo el estado era por lo menos preocupante. En 1914 se formó un cuerpo de defensa a pesar de la entrada de Orozco (en agosto de ese año) y de la ocupación villista (de noviembre de 1914 a junio de 1915). Habiéndose creído inminente una guerra con Estados Unidos (en el último año del régimen de Huerta),

[9]Mónica Blanco, *op. cit.*

[10]Grupos militares compuestos por gente de baja condición social y considerados por muy poco recomendables por los hacendados.

muchos leoneses recibieron entusiastamente instrucción militar. Los amagos y asaltos atrás referidos no tocaron la ciudad; a ésta se había introducido el insurgente Cándido Navarro con 300 hombres el 3 de junio, hurtando las arcas municipales. El 17 de noviembre la ciudad estaba en poder de los villistas y desde esa fecha actuaba como jefe político el general Abel Serratos, que de ese puesto pasó a desempeñar el de gobernador del estado desde el 18 de enero de 1915, trasladando la capital a León el 29 de enero y utilizando como Palacio de Gobierno la Casa de las Monas, en la que se hospedó, durante algún tiempo, el general Francisco Villa.

Madrazo se acercó entonces a los constitucionalistas y sobre todo a Carranza. Participó de forma activa en los debates del Congreso Constituyente.[11] Los carrancistas se habían apoderado de la ciudad de Guanajuato desde el 25 de abril y el general Álvaro Obregón determinó el 10 de mayo que los poderes del estado volvieran a estar en ella. Los villistas, sin embargo, retuvieron León en su poder y la siguieron considerando capital hasta que perdieron, en sus cercanías, la batalla de Trinidad. Tras su victoria los carrancistas entraron a León el 5 de junio. Los villistas se apoderaron en esa fecha de Guanajuato y la retuvieron hasta el 12 del mismo. Desde ahí amagaban a León, que volvieron a tomar durante ese mismo mes, gracias a la actuación del general Rodolfo Fierro. Días después el general Joaquín Amaro recuperó la ciudad, y quedó como comandante militar el general Gabriel Gavira. Todavía merodeó, cerca de Alfaro, por algún tiempo, la pequeña fuerza del ex sacristán Julián Falcón a quien, capturado, se le fusiló en Guanajuato el 30 de marzo de 1916. Aunque en septiembre de ese año se decía que el distrito de León estaba ya pacificado, en la primera quincena de octubre operaban en La Cuatralba las gavillas de Atanasio Saavedra y José Garduño. El 9 de febrero de 1917 se avisaba que Epigmenio Banderas, que merodeaba con su gavilla en esa sierra, se había rendido y el 27 de marzo siguiente se informó que otra banda similar había sido desalojada de Chichimequillas, hacienda en la cual se encuentra el cerro del Cubilete. Así, al finalizar marzo desaparecían simultáneamente el amago intermitente de los guerrilleros y la prolongada y mortal peste del tifo.

[11] *Congreso Constituyente, 1916-1917, Diario de debates*, INEHRM, México, 1987.

Un gobernador obregonista

Cuando en 1920 ocurre la insurrección de Agua Prieta, Madrazo, uno de los principales obregonistas de Guanajuato, vino a ser gobernador del estado el 11 de mayo, pero fue sustituido al día siguiente por el licenciado Enrique Colunga, otro obregonista, quien fue el gobernador provisional, pues Madrazo no podía ocupar el puesto. El 16 de septiembre de ese año volvió a ocupar el puesto de gobernador constitucional. Dirigió la política del estado hasta el 25 de septiembre de 1923, siendo uno de los pocos gobernadores estatales en lograr acabar su mandato.

Madrazo siguió una política de concordia y conciliación, incluso con los montistas[12] "a pesar de que persistía la mala situación de las finanzas del gobierno, Madrazo logró disminuir la deuda pública [...] En agosto de 1921, a iniciativa de los gobernadores de Guanajuato, Durango y San Luis Potosí, varios gobiernos estatales solicitaron al central la reducción del gravamen federal, de 50 a 20 por ciento. El gobierno federal accedió a reducirlo a 25 por ciento.[13]

Constitucionalismo, anticlericalismo y clientelismo político

Guanajuato en el Constituyente

Guanajuato se caracteriza por ser un estado católico. "Guanajuato es un estado caracterizado por una profunda religiosidad popular, donde la defensa de la libertad de culto había sido una fuente permanente de conflicto desde por lo menos la década de 1870".[14] Durante el periodo constitucionalista mandó a varios representantes, entre los cuales figuraba Antonio Madrazo. Éste tuvo un papel preponderante durante el

[12]Partisanos del gobernador Montes, quien había sido uno de los seguidores de Carranza después de la proclamación del Plan de Agua Prieta.

[13]Mónica Blanco, Alma Parra y Ethelia Ruiz Medrano, *Breve historia de Guanajuato*, México, Colegio de México, FCE, 2000, pp. 128-133.

[14]Mónica Blanco, *op. cit.*, 226 p.

año de 1916 como representante del séptimo distrito. Guanajuato mandó al congreso constituyente a dos representantes por distrito, propietarios y suplentes.[15] Los diputados guanajuatenses fueron: Ramón Frausto (propietario por el primer distrito), Vicente M. Valtierra (propietario por el segundo distrito), J. Natividad Macías (propietario por el tercer distrito, quien ofreció parte de su hacienda de Chichimequillas al obispo de León para erigir un monumento en honor a Cristo rey), Jesús López Lira (propietario del cuarto distrito), David Peñaflor (propietario por el quinto distrito), José Villaseñor Lomelí (propietario del sexto distrito), Antonio Madrazo (propietario por el séptimo distrito, reemplazado en 1917 por Santiago Manrique), Hilario Medina (propietario del octavo distrito), Manuel G. Aranda (propietario del noveno distrito), Enrique Colunga (propietario del décimo distrito, gobernador provisional mientras el ingeniero Madrazo asumió en 1921), Ignacio López (propietario por el onceavo distrito), Francisco Díaz Barriga (suplente por el doceavo distrito), Fernando Lizardi (propietario por el treceavo distrito), Nicolás Cano (propietario por el decimocuarto distrito), Gilberto M. Navarro (propietario por el decimoquinto distrito), Luis Fernández Martínez (propietario por el decimosexto distrito), C. Heriberto Barrón (propietario del decimoséptimo distrito), Carlos Ramírez Llaca (propietario por el decimoctavo distrito). La popularidad de Madrazo en León era tal que ganó en las elecciones en los dos distritos en los cuales se había dividido la ciudad, el séptimo y el octavo. Como podemos ver, esos hombres, provenientes de horizontes e ideales diferentes, van a formar el núcleo de la clase política del estado en los años veinte.

Durante las sesiones preparatorias se va a crear entre esos hombres un nuevo clientelismo político. A pesar de no estar siempre de acuerdo, en particular sobre la cuestión religiosa, se puede ver cierto respeto entre esos delegados fieles a la revolución maderista y a la propuesta carrancista. Los diputados guanajuatenses tuvieron un gran impacto durante las sesiones preparatorias, sobre todo por la discusión sobre las credenciales; una de las más discutidas fue la del licenciado José Natividad Macías.

[15] Diego Arenas Guzmán, *Guanajuato en el congreso constituyente*, México, INEHRM, 1972.

Los guanajuatenses y la discusión de las credenciales

La primera participación del ingeniero Madrazo en el Congreso no fue muy concluyente. Durante la discusión sobre la credencial de Carlos Ezquerro, el ingeniero Madrazo y el lienciado Frausto optaron por la misma línea y votaron en contra de su aceptación. Pidieron que se cumpliera el artículo 4º. de la convocatoria y se analizara el caso según la ley. La asamblea lo aceptó. En otro caso similar, relativo a un presunto representante de Guanajuato, optaron por la misma argumentación. Los argumentos del ingeniero Madrazo, del doctor López Lira y del señor Frausto fueron muy fuertes al momento de rechazar la credencial de Enrique O. Aranda. El presunto diputado por Guanajuato había quedado como suplente del segundo distrito tras el rechazo de Fernando González Roa, suplente electo. Durante la sesión de la tarde del 5 de noviembre de 1916 se había objetado el dictamen de la comisión en cuanto a la aprobación de la credencial del presunto diputado González Roa. La argumentación del supuesto diputado Ibarra, apoyada por el testimonio del ciudadano Palavicini, demostraba que González Roa había participado en un manifiesto científico y reaccionario. En el caso de Enrique O. Aranda, quien siempre había gozado del apoyo de los hacendados católicos, se le condenó en la asamblea constituyente por "clerical conservador".

En la tarde del 27 de noviembre de 1916 los liberales guanajuatenses pudieron finalmente retomar su victoria contra quien había apoyado la derrota de la propuesta maderista en 1910-1911 en el estado. La credencial de Enrique Aranda fue separada por el presidente Manuel Amaya bajo los aplausos de toda la asamblea. A pesar de esta decisión en la novena junta preparatoria, celebrada en la tarde del 29 de noviembre de 1916, la segunda sección revisora presentó un dictamen proponiendo la validez de la elección de Enrique O. Aranda como diputado suplente por el segundo distrito de Guanajuato.

El diputado Madrazo impugnó así:

> El licenciado Enrique O. Aranda de una manera casual aparece como diputado suplente en lugar del señor licenciado González Roa, que fue desechado por esta honorable asamblea. Enrique O. Aranda no debe ser

suplente porque nunca ha sido partidario de la Revolución; es un individuo que encabezó un movimiento enemigo conservador en el Estado de Guanajuato, fue el candidato del Partido Católico, en elecciones que para gobernador del mismo se llevaron a cabo, cuando triunfó la candidatura del licenciado Víctor Lizardi, hermano del actual diputado Lizardi. Se me dirá que el artículo 4º no excluye a los individuos que tengan ligas conservadoras. Yo lo acepto, sin embargo en el fondo no creo yo que este individuo venga a hacer labor liberal en la asamblea. Además, el cargo más concreto que yo pueda hacer en contra de Enrique O. Aranda es que formó parte de una comisión en León, de donde yo soy nativo, para ofrecer al traidor Huerta, en nombre del pueblo de Guanajuato, elementos para que pudiera sostener su gobierno; por eso, por el honor de la asamblea, pido que no se acepte a Enrique O. Aranda.[16]

La declaración del ingeniero Madrazo recibió el apoyo inmediato de Lizardi y Frausto. La contestación del presunto diputado Frausto nos parece muy interesante ya que marca la división entre los dos bandos políticos que existían en Guanajuato: liberales y conservadores. Frausto alaba las cualidades del presunto diputado del séptimo distrito:

Yo aplaudo la actitud del señor Madrazo porque es de la juventud que salimos hace poco tiempo de las aulas de Guanajuato sin habernos manchado en ninguna forma [...] Aplaudo la conducta del señor Madrazo y, efectivamente, toda la diputación de Guanajuato que está con este joven, porque nos encontramos en las condiciones de reconocer a los que fueron buenos compañeros y malos compañeros y reconocemos en el licenciado Enrique O. Aranda a un clerical, a un elemento conservador que fue rechazado en las aulas, porque todos los que estamos aquí somos elementos pobres y él es rico; nosotros intelectual y él era un fifí en la época aquella. La diputación de Guanajuato en su mayoría apoya la proposición del señor Madrazo porque la cree justa: Nos creeríamos deshonrados si estuviera en nuestro seno un individuo como Enrique Octavio Aranda, que fue un clerical, que fue uno de los representantes del Partido Católico en el Estado y que prestó a ese Partido Católico cuando creyó que iba a imponer su fuerza en la República...[17]

[16]*Congreso Constituyente, 1916-1917, Diario de debates, op. cit.*
[17]*Idem.*

Por mayoría de votos se desechó el dictamen de la segunda comisión. Enrique O. Aranda no iba a representar a ningún distrito de Guanajuato. El ingeniero Madrazo participó y apoyó la ratificación de la credencial del licenciado Hilario Medina para ser propietario del octavo distrito.

Otro de los casos difíciles para los diputados guanajuatenses durante el Congreso Constituyente fue la discusión de la credencial de José Natividad Macías. Macías era conocido por ser un católico creyente y por haber ejercido en la representación nacional durante los gobiernos de Manuel González y Porfirio Díaz. Los defensores del licenciado Macías fueron bastante elocuentes y lograron que su credencial fuese aceptada. Cabe mencionar que ningún diputado que representaba a Guanajuato tomó parte en la defensa. Una vez aceptada la credencial, Macías fue propuesto para formar parte de la Comisión de Constitución. El presunto diputado Hilario Medina se opuso a esta propuesta y logró un discurso tan convincente que la mayoría de los diputados votaron contra del propietario el tercer distrito de Guanajuato.

A pesar de que acabaron las juntas preparatorias el 30 de noviembre algunos casos se siguieron discutiendo. Uno de los más reñidos fue el del general Vizcaíno. El diputado Madrazo había defendido a Vizcaíno a pesar de que varios otros constituyentes querían aplicarle el artículo cuarto. La defensa de Madrazo tuvo que ver con las acciones de Vizcaíno a raíz del desconocimiento de la primera jefatura por Francisco Villa. Fernando Vizcaíno cubrió la retaguardia de las fuerzas del general Pablo González. Vino levantando la vía desde León hasta Pachuca. A pesar de las acciones realizadas en 1915 durante la defensa de León, pesaron más los argumentos demostrando el vínculo del general con el gobierno de Huerta en 1913 para convencer a los presuntos diputados del Congreso Constituyente. El 11 de diciembre, aprovechando un nuevo dictamen de la comisión revisora sobre las elecciones en el décimo distrito del Distrito Federal, el ingeniero Madrazo, apoyado por los diputados Truchuelo, Álvarez y De los Santos logró convencer a 105 representantes de 164.

El impacto de los guanajuatenses en la Constitución

La importancia de los guanajuatenses no sólo se vio al momento de discutir las credenciales. Influyeron también en el preámbulo y el artículo primero de la Constitución. Los delegados del estado del Bajío participaron también durante el animado debate sobre el artículo tercero, durante la escritura del artículo quinto, sobre la legislación agraria así como sobre la cuestión religiosa. El 30 de noviembre los declarados diputados votaron para la elección de la mesa directiva. Fernando Lizardi fue electo primer secretario. Antonio Madrazo, quien había participado para segundo prosecretario, sólo obtuvo un voto. Cuando el 5 de diciembre la mesa directiva presenta a los candidatos para las diferentes comisiones varios de esos candidatos son representantes de Guanajuato.

Para la comisión de Constitución, por ejemplo, los diputados fueron José Natividad Macías y Enrique Colunga. Para la comisión de Administración, Antonio Madrazo. Para la comisión de Peticiones, Fernando Lizardi. Fernando Lizardi se vio obligado a fungir también como presidente de la comisión diseñada para el *Diario de debates*. El licenciado Macías, como ya mencionamos, no pudo participar en la comisión de Constitución. Antonio Madrazo obtuvo la presidencia de la comisión de Administración. Enrique Colunga participó en la comisión de Constitución.

El debate relativo al artículo tercero de la Constitución, que se inició el 13 y se cerró el 14 de diciembre dividió a los diputados de Guanajuato. El artículo era redactado de forma neutral y no entraba en conflicto con los poderes reaccionarios, como la Iglesia católica: "Habrá plena libertad de enseñanza; pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, y gratuita la enseñanza primaria, superior y elemental que se imparta en los mismos establecimientos".[18] La comisión de Constitución, compuesta por miembros mucho más liberales, optó por un texto abiertamente opuesto a la enseñanza religiosa que juzgaba contrario al buen desarrollo psicológico de los niños.

[18] *Idem.*

Habrá libertad de enseñanza; pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, lo mismo que la enseñanza primaria elemental y superior que se imparta en los establecimientos particulares. Ninguna corporación religiosa, ministro de algún culto o persona perteneciente a alguna asociación semejante podrá establecer o dirigir escuela de instrucción primaria, ni impartir enseñanza personalmente en ningún colegio. Las escuelas primarias particulares sólo podrán establecerse sujetándose a la vigilancia del gobierno. La enseñanza primaria será obligatoria para todos los mexicanos y en los establecimientos oficiales será impartida gratuitamente.[19]

Tras nuevas discusiones el artículo tercero quedó finalmente así

La enseñanza es libre, pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, lo mismo que la enseñanza primaria, elemental y superior que se imparta en los establecimientos particulares. Ninguna corporación religiosa ni ministro de ningún culto podrán establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria. Las escuelas primarias particulares sólo podrán establecerse sujetándose a la vigilancia oficial. En los establecimientos oficiales se impartirá gratuitamente la enseñanza primaria.[20]

Este texto fue muy criticado por las fuerzas de la Iglesia y considerado una base del anticlericalismo: “Se dice que [la enseñanza] es libre, pero se añade que debe ser laica tanto en las escuelas públicas como en las privadas, las cuales no podrán establecer ni dirigir corporaciones religiosas o ministros de algún culto.[21] Entre los diputados en pro del dictamen cabe mencionar a Antonio Madrazo, Manuel G. Aranda, Nicolás Cano, Enrique Colunga, Luis Fernández Martínez, Ignacio López, J. Jesús López Lira y Carlos Ramírez Llaca. Los diputados guanajuatenses en contra del dictamen fueron Fernando Lizardi, José Natividad Macías, Gilberto M. Navarro y José Villaseñor Lomelí. La elección por los artículos 5 y 123 no fueron tan peleados. 163 diputados votaron a favor del texto constitucional. El 16 de diciembre de 1916 el ingeniero Madrazo, presidente de la comisión de Administración, fue nombrado

[19]*Idem*.

[20]*Idem*.

[21]Reporte sobre la situación religiosa en México, AHAM, Fondo José Mora y del Río, 1923, C 149, exp 62.

oficial mayor de la Secretaría de Hacienda por el primer jefe. Solicitó a la asamblea una licencia para dejar de asistir a las sesiones. Su petición fue aceptada y lo reemplazó su suplente. El 19 de diciembre de 1916 se hizo efectiva la licencia de Madrazo.

La gubernatura de Madrazo

Un gobernador revolucionario

Cuando en 1917 se consolidó el triunfo de los constitucionalistas sobre las diferentes facciones revolucionarias se inició la organización del poder por parte de los carrancistas. Dicho grupo inició su cesión entre los moderados, fieles a Carranza, y los radicales más cercanos a Obregón. Tras el juramento de la Constitución General de la Nación, el 5 de febrero de 1917, el primer jefe vio la necesidad de renovar los poderes nacionales. El 23 de marzo Carranza expidió un decreto convocando a elecciones extraordinarias para conformar los poderes ejecutivo y legislativo de las diferentes entidades. El 6 de mayo de 1917 en Guanajuato los diferentes clubes y partidos políticos entraron en la contienda. Más de ocho candidatos participaron:[22] Juan Manuel Álvarez del Castillo, Pablo A. Serrano, Norberto Rocín, Ramón N. Frausto, Alfredo Robles Domínguez, Enrique Colunga, Agustín Alcocer y Antonio Madrazo. Fue la propuesta carrancista y moderada la que ganó las elecciones en la persona del general y licenciado Agustín Alcocer. El 10 de junio se declaró ganador al licenciado Alcocer; el 27 de mayo se había instalado en XXVI Legislatura a cargo de calificar la elección de gobernador y de magistrados del tribunal.

Una de las primeras obras de Alcocer fue modificar la Constitución estatal para adecuarla a la nacional. En su primer Informe, rendido frente a la XXVII Legislatura del estado, el 15 de septiembre de 1918, el licenciado Alcocer tuvo que oponerse a miembros de la diputación de Guanajuato en el Congreso de la Unión, miembros de la corriente más radical de los constitucionalistas, entre los cuales cabe destacar a

[22] *El Eco*, de Guanajuato, núm. 9, 28 de enero de 1917.

Enrique Colunga, Jesús López Lira, Luis Fernández Martínez, Nicolás Cano y Antonio Madrazo.[23]

Durante este periodo se van a crear múltiples clubes y partidos. Entre otras van a destacar asociaciones religiosas radicales como la Asociación Católica de la Juventud Mexicana –ACJM.

El general Alcocer era criticado por las medidas impopulares de su gobierno: impuestos sobre el trigo, incumplimiento de las obligaciones con los maestros de escuela, etcétera.[24] A finales de 1918 el ingeniero Madrazo, quien seguía en su puesto de oficial mayor de la Secretaría de Hacienda, lanzó su candidatura para gobernador. Su contrincante fue el general Federico Montes. Antonio Madrazo recibió el apoyo del Partido Liberal Constitucionalista, fundado y dirigido por los generales Álvaro Obregón y Pablo González, y de varios periódicos de Celaya, Guanajuato y León: *Aurora, La Farsa* y *El Popular*, respectivamente. El general Montes, diputado federal por San Miguel Allende, recibió el apoyo del Partido Demócrata, cercano a Carranza. Los montistas recibieron el apoyo del gobernador Alcocer, del primer jefe y de la mayoría de los presidentes municipales del estado. Madrazo recibió el apoyo de los empresarios de León, de los clubes políticos liberales y de unos pocos municipios. Enrique Colunga, quien también era candidato renunció a la contienda y brindó su apoyo al candidato, Madrazo.

Durante este periodo, como lo reportaron *El Popular y Patria Nueva*,[25] el ingeniero Madrazo sufrió por lo menos tres atentados contra su vida.

De nuevo aparece el clientelismo que se creó durante el Congreso Constituyente. A pesar del apoyo que recibió el ingeniero Madrazo por parte de sus antiguos colegas, el general Federico Montes fue reconocido triunfador en las elecciones del 20 de julio de 1919. El gobernador Agustín Alcocer abandonó el cargo el 19 de septiembre, y el 26 del mismo mes el general Montes tomó posesión.

Durante este mismo periodo el general Obregón estaba en plena campaña. En León lo invitaron a una excursión a los campos de la Trinidad, como lo relata *El Popular*. En esos campos el general perdió

[23]Luis Miguel Rionda, *Primer acercamiento a una historia política contemporánea de Guanajuato a través de los informes de gobierno*, inédito, 1991.

[24]*El popular*, núm. 230, 31 de mayo de 1918.

[25]*El Popular,* núm. 432, 16 de junio de 1919. *Patria Nueva,* núm. 14, 29 de junio de 1919.

el brazo en batalla contra las tropas villistas. Esos meses de finales de 1919 y principios de 1920 marcan el deslinde entre los grupos favorables a Obregón y los fieles a Carranza. A pesar de la voluntad del primer jefe de utilizar a Calles para contrarrestar el poder de Obregón, aquél se alió al manco. Montes se reunió con Carranza y 16 gobernadores, quienes respondieron al llamado del primer jefe. El gobernador de Guanajuato no pudo seguir con su administración y el 27 de febrero el diputado e ingeniero Toribio Villaseñor juró ante el Congreso estatal como gobernador interino. El 24 de abril de 1920 el Plan de Agua Prieta desconoció a Carranza y trajo como consecuencia el asesinato en Tlaxcalantongo del primer jefe mientras se dirigía a Veracruz.

Las fuerzas aguaprietistas nombraron como gobernador interino al licenciado Agustín de Escurrida. Antonio Madrazo no se quedó con los brazos cruzados y el 11 de mayo hizo valer su derecho a la gubernatura ante las autoridades triunfantes.[26] Madrazo decidió nombrar a su amigo Enrique Colunga como secretario de Gobierno y aprovechó así para trasladarse a la ciudad de México para charlar con el presidente interino De la Huerta, quien logró convencerlo de renunciar a la gubernatura con la finalidad de postularse en la elección de 1920.

Las elecciones se convocaron para el 25 de julio y en ausencia de algún contendiente Antonio Madrazo obtuvo cien mil ciento cuarenta y dos votos. El 16 de septiembre recibió el cargo de gobernador de manos del licenciado Colunga. El periodo de la gubernatura era de tres años y diez días. En su discurso inaugural el ingeniero Madrazo insistió sobre la necesidad de lograr un consenso en el estado. En ocasiones hasta se puede ver cómo Madrazo retoma y está influenciado con la doctrina social de la Iglesia que empezó a tener foros de discusión a principios del siglo XX en México. No podemos olvidar que el partido católico mexicano tuvo en Guanajuato una importancia fundamental.

> Los principales problemas de cuya acertada resolución depende la vida de nuestro estado, dice el señor ingeniero Madrazo, son la recta y eficaz administración de justicia, el desarrollo y propagación de la instrucción pública y las relaciones de las dos fuerzas que se debaten en el mundo contemporáneo: el capital y el trabajo.[27]

[26]Luis Miguel Rionda, *op. cit.*

[27]*Guanajuato Libre, Periódico Independiente*, núm. 3, Guanajuato, 26 de septiembre de 1920.

Este discurso responde al temor de represalias contra los adversarios políticos del nuevo gobernador: los montistas. Como lo muestra muy bien el historiador Rionda, varios periódicos insisten sobre este ejercicio de concordia y consolidación por parte del nuevo gobernador.[28]

También hizo énfasis en cuanto a la cuestión religiosa. Afirmó que el gobierno respetaría las creencias religiosas:

> Si bien es cierto y de ello me ufano, que mis convicciones son profundamente liberales, también es cierto que debido a este liberalismo, siempre he respetado y respetaré las creencias ajenas. No sólo yo sino todos los empleados de la administración quedan obligados a ello, pero deben tener en cuenta los encargados o directores de las corporaciones religiosas que este respeto está basado en las leyes que rigen la materia, leyes que han costado al país mares de sangre y de lágrimas. Dentro de esas leyes nadie, ni individual ni colectivamente tendrá de mí un motivo de queja o de censura, encontrará seguramente en el gobernador del estado un respetuoso mandatario para sus creencias. Hago por lo mismo un llamamiento tanto a nacionales como a extranjeros para que durante el tiempo que dure mi administración me faciliten esta labor y alejando todos los obstáculos, seamos respetuosos, ellos de las leyes, y el gobierno de sus ideas religiosas.[29]

A dos meses de tomar el poder el ingeniero Madrazo, el general Obregón asumió la presidencia de la república, marcando con esto la consolidación del conjunto revolucionario radical.

El primer gobernador constitucionalista en cumplir su mandato

El 15 de septiembre de 1922 el ingeniero Madrazo rindió su primer informe de gobierno.[30] En éste el gobernador Madrazo reafirmó la voluntad de concordia que animó la labor de su gobierno: "Al recibir el Gobierno del Estado, uno de mis primeros actos fue hacer un llamamiento a todas las clases sociales para que, olvidando los rencores

[28] *La farsa*, 4 de marzo de 1923.

[29] *Idem.*

[30] S/a, *Guanajuato en la voz de sus gobernadores: compilación de informes de gobierno 1917-1991*, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1991.

que ocasionara una cruenta lucha política, todos coadyuvaran unidos en fin de lograr con mayor facilidad, un desarrollo y un progreso".[31] En este largo Informe el gobernador hace hincapié en las relaciones entre la federación y los estados así como la iniciativa que tuvieron su gobierno, el de San Luis Potosí y Durango, para pedir una reducción del impuesto federal de un cincuenta a un veinte por ciento. También solicitaron se pusiera fin a cualesquiera causas de fricciones políticas entre las diferentes fuerzas en presencia: federación y poderes locales. Para eso incidieron en la redefinición de las atribuciones de los jefes de operaciones militares. Esas peticiones tuvieron éxito. Para fortalecer esa demostración de buena relación entre los poderes el gobernador Madrazo insistió en el hecho de que durante el desarme de las fuerzas se tuvo algunos problemas con el jefe de operaciones militares, pero que el presidente De la Huerta apoyó las decisiones del gobernador.

El ejecutivo estatal apoyó también a los dos otros poderes, el legislativo y el judicial, logrando un aumento de los sueldos, y una mejora de las infraestructuras materiales. Insistió también en la nueva seguridad del estado, mencionando que ya no quedó ninguna gavilla en el estado. El nuevo gobierno logró reducir considerablemente los gastos de seguridad optando por una organización más eficaz y menos costosa, cohonestando los servicios de las milicias y las ya mencionadas defensas civiles. Gracias a esos ahorros pudo dedicar más recursos a los ramos de gobernación, salubridad, educación y fomento. Durante su primera gestión Madrazo realizó grandes obras públicas y logró reducir el déficit del estado. En muchos municipios permitió la reparación de varios ayuntamientos o casas municipales. Ayudó a los hospitales para obtener medicamentos y personal calificado. Por ejemplo, mandaron dotes de quinina para luchar contra el paludismo. Propuso una ley higiénica escolar. Agilizó también la gestión de Hacienda. Logró resolver satisfactoriamente los problemas que surgieron durante ese primer año de su gobernatura. No menos de cinco huelgas surgieron en el estado. El gobernador creó también un nuevo departamento: el del Trabajo y empezaron a funcionar juntas de Conciliación y Arbitraje. El ejecutivo, además, hizo gestión para conjurar la crisis minera acelerada por la caída de los precios en la bolsa de Nueva York.

[31] *Idem.*

A nivel de educación fue importantísima la labor del nuevo gobierno. Se volvió a abrir el internado de León para que los alumnos con escasos recursos pudieran seguir estudiando. Creció de forma considerable el número de escuelas y en particular de escuelas rurales. Pasaron de 268 en 1920 a 496 en 1921. Una vez más quedó demostrado que ese medio era de los favoritos del anticlericalismo de Madrazo, quien entablaba la lucha en la ocupación de los espacios de asistencia en lugar de promover una oposición abierta hacia la Iglesia católica.

A nivel de la agricultura se preocupó por el llamado problema agrario o dotación de tierras y fomento de la agricultura. Se dieron 13 mil hectáreas en ejidos a ocho pueblos de la entidad. El gobernador apoyó también el desarrollo de las vías de comunicación con carreteras y vías de ferrocarril. Durante su labor logró reducir la deuda que tenía el estado y empezó a pagar a las diferentes empresas proveedoras de luz, por ejemplo. Finalmente apoyó el fortalecimiento del Monte de Piedad en la entidad.

En su segundo Informe el gobernador insistió sobre la excelente relación entre su gubernatura y los poderes de la federación. Insistió más que todo sobre el apoyo que recibió del presidente de la república, general Álvaro Obregón, y sobre las visitas que éste realizó a Guanajuato. También mencionó la concordia entre los tres poderes del estado. Hizo hincapié en el excelente desarrollo de las elecciones pasadas para el Congreso de la Unión. A nivel de seguridad pública, el orden estaba mantenido por la labor de las milicias del estado y las defensas civiles. Su eficacia permitió consignar a varios individuos que se habían alzado en actitud rebelde.

En el rubro de salubridad el gobierno logró luchar satisfactoriamente contra todas las enfermedades que surgieron ese año, logrando impedir que se transformaran en epidemias: influenza española, viruela, viruela negra, tos ferina, epizootia del mal ojo en el ganado porcino...

A nivel de educación al mismo tiempo que el gobierno federal creó una secretaría dedicada a los asuntos relativos a cargo de José Vasconcelos, el gobernador de Guanajuato siguió apoyando el rubro en su estado. El número de escuelas creció 22 por ciento en relación con la gestión anterior y se creó un nuevo Observatorio Meteorológico y Astronómico.

A nivel de fomento el gobernador siguió con su obra y le prestó mucha atención al servicio de caminos y carreteras. Uno de sus fracasos fue durante la inauguración del puente de Cortazar y frente al presidente de la república, Álvaro Obregón. Debido a la aglomeración de personas “las carruchas que sostenían los cables sufrieron una torsión, dando por resultado que los cables sostenes cayeran sobre los travesaños de las torres haciendo descender en su parte media al piso del puente, por cuyo accidente se suspendió la inauguración proyectada”. Entonces mandaron reparar la obra.

Otros de los logros fue el alumbrado eléctrico en ciudad Manuel Doblado y la instalación y desarrollo de la red telefónica de Guanajuato. Por segunda ocasión logró abonar recursos a la deuda del estado. Uno de los sectores en desarrollo fue el nuevo departamento del Trabajo. Durante este año tuvo que resolver la grave crisis que surgió en la fábrica San Fernando ubicada en Soria. En ese conflicto con Eusebio González, quien infringía algunos artículos constitucionales, recibió fuerte apoyo del ejecutivo federal.

El año de 1923 fue fuerte políticamente hablando. A principios ocurrió el escándalo de la construcción de un monumento en honor a Cristo rey. En su Informe el gobernador menciona también la inauguración de un Instituto Biológico del estado y del asilo Francisco I. Madero. En Salamanca se logró crear una escuela central de Artes y Oficios. El Informe ya no trata de forma global los asuntos de la instrucción pública, sino que siguiendo los nuevos lineamientos federales la divide en instrucción preparatoria y profesional e instrucción primaria. A nivel de obras públicas del estado se apoyó la conservación de la escuela agrícola experimental, se repararon las diferentes presas que permitían el abastecimiento en agua y se repararon varias tuberías defectuosas. A nivel de los municipios se apoyó la construcción de puentes, banquetas y jardines. Se mejoraron los caminos, en particular el que va de la capital a Silao. Se realizó la construcción del ferrocarril que permitía vincular las ciudades de Silao y Manuel Doblado. La telefonía mejoró gracias a un contrato entre el gobierno y la compañía de Teléfonos de Guanajuato, administrada por la empresa Teléfonos Ericsson. Gracias a esos acuerdos los municipios obtuvieron ventajas financieras y ganancias por las líneas telefónicas que tuviesen.

Finalmente el gobierno obtuvo tres nuevas luminarias permitiendo así a nuevas poblaciones gozar de las ventajas del alumbrado eléctrico.

Al recaudar impuestos en ese periodo se obtuvieron varios superávit en algunas categorías. La deuda pública siguió disminuyendo y el Monte de Piedad tuvo muy buenos resultados. La fuerza liberal mostraba a la población los logros que permitían alejarle de las propuestas conservadoras a las cuales se oponía el gobernador.

Antonio Madrazo y la construcción de un monumento votivo nacional católico

Uno de los hechos más relevantes de la gubernatura de Antonio Madrazo fue haber permitido la construcción de un monumento religioso de trascendencia nacional e internacional. El monumento a Cristo rey es uno de los más representativos de la implicación política y social de los católicos en México. El estudio de este monumento obliga al investigador a tratar varios aspectos capitales en la investigación actual de la historia. Se trata de enfocarse en la historia cultural pero también de estudiar el espacio simbólico y la pelea que se da en México entre un poder emergente (conocido posteriormente como el de los sonorenses) y un antiguo perdedor en vía de decadencia (la Iglesia católica mexicana). El monumento a Cristo rey sufrió varias peripecias antes de tener su forma actual. Su historia nos ilumina sobre una parte de la historia del Estado mexicano moderno, el conflicto entre la Iglesia católica y el Estado posrevolucionario. En la construcción del Estado moderno, desde la etapa de la independencia, con una grave crisis durante la propuesta constitucional de Juárez, la lucha entre el Estado y la Iglesia fue un factor fundamental de la creación de la identidad mexicana.

El gran promotor de la figura de Cristo rey y el que inició la construcción de este espacio simbólico en México fue el sexto obispo de León, Emeterio Valverde Téllez.[32]

[32]Emeterio Valverde Téllez, *Bio-bibliografía eclesiástica mexicana*, 1821-1943, t. 1, obispo (A-I), México, Jus, 1949, 413, pp., t. 2, obispos (L-Z), México, Jus, 1949, 410 pp., t. 3, sacerdotes, México, Jus, 1949, 522 pp.

Tres años fueron necesarios para hacer realidad el cumplimiento al voto público que hizo el episcopado mexicano. En 1923 vio los inicios de las obras para el monumento a Cristo Rey de la Paz en la montaña de Cristo Rey, conocido también como el Cubilete.

La idea original de este monumento era entronizar a Cristo en el centro geográfico de México. La intención para los católicos era proclamar así su divina realeza. El obispo de León quería que el monumento fuera santuario nacional, como lo es la basílica de Santa María de Guadalupe, y por lo tanto ocupar en el centro del territorio un monumento que pudiera atraer a los católicos de todo el país.

Así, el 11 de enero de 1923 el delegado apostólico, Ernesto E. Fillippi, arzobispo titular de Sárdica, bendijo y colocó la primera piedra y otras tres que formaron parte de los tres ángulos de la base del monumento, a nombre del sumo pontífice Pío XI, y en representación de la nación mexicana, que estaba moralmente presente con sus prelados, su clero y la multitud de los fieles. Asistieron según monseñor Valverde Téllez 80,000 almas,[33] y *El Universal* del 12 de enero de 1923 mencionó la presencia de 50,000 personas.

Durante dicha ceremonia se declaró que el episcopado, el venerable clero y los católicos fieles de toda la república mexicana, dedicaban, ofrecían y consagraban al Sacratísimo Corazón de Jesús[34] proclamándolo como rey de México, a fin de testificar ante todas las naciones del mundo y a través de todas las generaciones futuras que México reconoce la divina realeza del Sagrado Corazón de Jesucristo y que con la mayor alegría y entusiasmo le rinde el más humilde vasallaje.[35] Las autoridades mexicanas expulsaron al delegado apostólico y se empezó una acción en contra del clero mexicano.[36] Pero el trato que dio la prensa es interesante porque quiere mostrar que la iniciativa no es del Estado sino de la población misma:

[33]Edicto diocesano para erigir la "Asociación nacional de los vasallos de Cristo Rey", 27 de junio de 1924.

[34]*Crónica de las fiestas efectuadas el 11 de enero de 1923 en la montaña de Cristo Rey*, León, Unión Tip. Editora, 1927, 47 pp.

[35]*Idem*.

[36]*El Universal* y *Excelsior*, 12 de enero de 1923.

Consignarse a las autoridades las ceremonias que se efectuaron en la montaña del Cubilete. Un grupo de exaltados llegó a pedir que se aplicara el artículo 33 al delegado de su Santidad porque dizque se infringieron las leyes lo que el gobernador Madrazo asegura no ser cierto.[37]

La prensa presentó a monseñor Filippi como un criminal y casi ningún periodista se atreve a criticar el acontecimiento, a excepción de un artículo de Francisco Bulnes del 23 de enero de 1923. *Excelsior* y *El Universal*, los dos principales periódicos de la época, se hacen los portavoces del Estado más que de la Iglesia.

La expulsión de monseñor Filippi sigue siendo el tema obligado de las conversaciones.
Varios prelados formularon ayer un telegrama al Vaticano, expresándole su pena por la expulsión de México del Delegado Apostólico y pidiéndole que continúe su misión en alguna ciudad de la frontera de Estados Unidos.
Durante todo el día de ayer y hasta bien entrada la noche, estuvieron visitando en su residencia a monseñor Filippi, numerosas personas de la alta representación social, lo que conmovió hondamente al delegado [tres días para que se fuera monseñor Filippi del país. Protesta contra el acta del gobierno por parte del clero mexicano pero Monseñor Filippi lo aceptó sin protestar].
Aquí una declaración de Calles:
El ejecutivo ha procedido con estricto apego a la constitución al declarar la expulsión del señor Ernesto Filippi, pues habiendo violado leyes, leyes expresas, terminantes con las manifestaciones católico religiosas del cerro del Cubilete... Esas se efectuaron haciéndose una verdadera burla de las autoridades y de las leyes que nos rigen.
El poder legislativo está dividido. Testimonio de un senador que muestra cómo el gobierno no es justo en sus decisiones. Deja en libertad a matadores y expulsa a monseñor Filippi.[38]

Esta decisión tuvo un gran impacto tanto a nivel nacional como internacional y nos permite entender mejor toda la dificultad para entender el proyecto revolucionario, ya que muchas veces las decisiones de los gobernadores responden a necesidades locales.

[37] *Excelsior*, 13 de enero de 1923, nún. 2, 128, año VII, t. 1.
[38] *Excelsior*, 16 de enero de 1923, núm. 2, 131, año VII, t. 1.

En León las críticas tampoco se hicieron esperar. *La Farsa*, un periódico local de la época no consiente al gobernador:

> A raíz de ese acontecimiento se juzgó que el gobierno de Guanajuato había tolerado que en territorio del estado se violaran las leyes de Reforma [...] y al efecto se cruzaron varios telegramas entre el Gobernador del Estado, el Presidente de la República y la Secretaría de Gobernación [...] Se publicó aquí un boletín que contiene el texto de los telegramas a que nos referimos y circuló profusamente, porque en la prensa de México algunos de ellos estaban mutilados.[39]

Obviamente debemos tener en la mente que la postura del gobierno estatal era de mayor tolerancia hacia las manifestaciones del culto, como ya lo había mencionado Madrazo. Los católicos insistían en el hecho que esta expulsión era triplemente injusta.[40] Primero por la apreciación legal del hecho concreto, injusto para la persona del delegado y finalmente para la sociedad mexicana. Las damas católicas afirmaban que "a este respeto basta hacer constar que las autoridades de Silao, en cuya jurisdicción se encuentra el cerro del Cubilete, tuvieron oportuno conocimiento de que en ese lugar, *de propiedad particular*, se había levantado una carpa para la celebración de los actos religiosos que se verificaron el día 11". No podemos olvidarnos que la celebración se realizó en un rancho privado, la hacienda de Chichimequillas, propiedad del ex diputado constitucionalista y compañero de Madrazo, José Natividad Macías. Esta acción y el acuerdo tácito de las autoridades tendía a mostrar cómo a nivel local el clientelismo político prevalecía sobre el anticlericalismo declarado del gobierno nacional. Otra lectura mostraría cómo Madrazo pensaba que al evitar otorgarle a los católicos una publicidad que les permitiría seguir argumentando su situación de mártir y al propiciar la creación de un monumento en un lugar privado, reduciría el impacto religioso del asunto.

[39]*La Farsa*, núm. 58, 4 de marzo de 1923, en Luis Miguel Rionda, *op. cit*.

[40]Carta de la Unión Nacional de Damas Católicas Mejicanas al presidente de la república, Álvaro Obregón, México, 15 de enero de 1923, AHAM, Fondo José María y del Rio, año 1923, caja 153, exp. 42.

La prensa también criticó esas radicales medidas del gobierno federal diciendo que no era la mejor manera de luchar contra la Iglesia.

> La experiencia enseña que el método más eficaz de fortificar a la Iglesia consiste en abrumarla con persecuciones [...] Cuando en las altas esferas oficiales cunde la locura atea, se produce como consecuencia ineludible en las masas la locura religiosa [...] Es que la Iglesia se nutre de mártires. La política vive de éxitos [...] En cambio la religión se nutre de descalabrados, de destierros, de lágrimas y sacrificios [...] Por eso, es torpe la aplicación del artículo 33. El pueblo en 1923 era más católico que el de 1910.[41]

Reflexiones finales

Gracias al estudio de la personalidad del ingeniero militar Antonio Madrazo podemos darnos una mejor idea del gran reto que es reconstruir los procesos políticos y sociales pasados. No sólo se trata de retrazar la vida de un personaje, muy mal tratado (o maltratado) por la historia sino también de reconstruir el contexto político, económico y social de un estado de la república. Guanajuato es un estado lleno de contradicciones en las cuales los liberales y los católicos conviven y luchan, alternando para el control político y de las mentes. Muchas veces los gobernadores no pueden seguir los lineamientos del poder federal si no tienen que optar por una política más regional. La relación de Madrazo con Obregón le permitió ser uno de los hombres más importantes del principio de los años veinte: "se entronizó en Guanajuato una nueva generación de políticos que reconocía como adalides al ingeniero Antonio Madrazo y al licenciado Enrique Colunga..."[42] No podríamos olvidar aquí la diferencia marcada entre un Obregón más pragmático, y Calles más ideológico y por lo tanto intransigente. Hasta podemos decir que la década de los veinte representaba este intento de dominio del poder central sobre los poderes regionales, exitoso en algunos casos, con la creación de la Secretaría de Educación Pública, y no logrado

[41] *La Farsa*, núm. 54, 4 de febrero de 1923, en Luis Miguel Rionda, *op. cit.*

[42] Manuel Moreno, *Historia de la revolución mexicana en Guanajuato*, México, INEHRM, 1977.

en otros casos, como en el de la construcción del monumento a Cristo rey en el cerro del Cubilete.

Lo interesante del caso es que nos mostró cómo la lucha política entre el nivel nacional y regional, así como las diferentes visiones del liberalismo y anticlericalismo, marcaron la afirmación del modelo jacobino de construcción de Estado en un estado que oficialmente se proclama como federal: los Estados Unidos Mexicanos. El pragmatismo y la necesidad de cuidar el clientelismo político provocaban que más allá de un integrismo ideológico se tuvieran que hacer concesiones o en su caso realizar castigos ejemplares. Madrazo fue durante mucho tiempo uno de los grandes soportes de Obregón en León, y uno de los revolucionarios con más posibilidades de ser aceptado por las fuerzas conservadoras, y por esta razón suponemos que el jefe del ejecutivo le permitió acabar su mandato. En León se vieron reflejadas, gracias al problema anticlerical, las tensiones entre una voluntad centralista de los nuevos hombres en el poder federal y los esfuerzos de los poderes locales por lograr mantener, y si se podía ampliar los límites, su autonomía. La reciente apertura de los archivos vaticanos permitirían dar a este estudio una nueva perspectiva, ya que la expulsión del delegado fue visto y analizado en junta de prelados por el propio santo padre.

QUINTA PARTE

La problemática actual

*Elmer Palomec Cabadilla**

Paz y diálogo entre religiones: una necesidad para evitar el secularismo, el fundamentalismo y la religión de mercado

La palabra fundamentalismo es un término erudito del ámbito cristiano, usado primero por los expertos para designar un fenómeno religioso muy concreto dentro del cristianismo, pero que ha pasado a otros ámbitos, así como sucede con la palabra globalización, que en origen pertenecía al ámbito económico y ahora se emplea en otros contextos. El término fundamentalista se aplica a esferas no necesariamente religiosas: se habla de fundamentalismo económico, fundamentalismo político, fundamentalismo neoliberal. No pretendo desglosar las diferentes vertientes en que ha caído el término. Las posturas fundamentalistas las llevaré al ámbito de lo religioso que es el tema de mi participación. La postura fundamentalista impone su visión de las cosas y no admite la disidencia, se muestra ciega ante lo que es evidente para otros, actúa autoritariamente en la explicación de su ideología; no tiene en cuenta los diferentes contextos; recurre a una permanente descalificación de otras concepciones a las que tiende a tachar de anticientíficas y demagógicas. Esta palabra tiene su origen en un entorno religioso muy concreto: el protestantismo evangélico, en Estados Unidos de América. Entre 1910 y 1915 se publican en Estados Unidos 12 fascículos titulados *the Fundamentals: a Testimony to truth*, en edición de tres millones de ejemplares, en los que se recogían artículos teológicos escritos por protestantes evangélicos norteamericanos pertenecientes a las distintas denominaciones congregacionales. Su objetivo era defender los puntos fundamentales de

*Director general de Investigación Académica y Consejo Editorial de la Fundación Cultural Hombre y Mundo.

la fe cristiana amenazados por la exégesis moderna y el liberalismo, que habían entrado en la teología y podían demoler esos fundamentos.

Cuatro años después de estas publicaciones se crea la Word's Christian Fundamentals Association, cuyo objetivo era combatir el liberalismo teológico y regenerarse. En 1920, en un periódico de Nueva York, *Watchman Examiner Curtis*, escribe un texto qué dice lo siguiente:

> proponemos aquí y ahora que se adopte un nuevo nombre para designar a las personas que entre nosotros insisten en que no sean cambiados los puntos de referencia. La palabra conservatives está demasiado ligada a las fuerzas reaccionarias en todos los medios. Sugerimos pues que aquellos que siguen todavía fuertemente apegados a los grandes fundamentos sean llamados fundamentalistas. Con este nombre desea que se llame al redactor jefe del *Watchman examiner*. Así pues, se comprenderá que cuando utilice este término lo entenderá como un elogio y no como un insulto.

En un texto critico editado en 1992, titulado *Contra el fundamentalismo católico romano de nuestro tiempo,* se dice: "Tenemos que vérnoslas actualmente con una dictadura espiritual ejercida por un papa que durante el nazismo ni durante el comunismo aprendió jamás qué era la democracia, pero que ahora, después de librarse del sistema comunista totalitario, utiliza métodos muy parecidos para obligar a todos en la Iglesia, a atenerse a una línea del partido y además de hacer con los teólogos, lo hace principalmente con los Obispos"[1]

La característica que define en alguna manera la actitud fundamentalista es su negativa a recurrir a la mediación hermenéutica en la lectura de los textos fundamentales de las religiones. Se cree que éstos han sido revelados directamente o dictados por Dios, que tienen un solo sentido: el literal y una única interpretación, la que emana de su literatura directa. Pretende aislar el texto de su contexto socio histórico, hasta convertirlo en objeto devocional, se le considera intocable y se le rinde culto. Esta manera de concepción lleva inevitablemente al dogmatismo en las creencias, al sobrenaturalismo en la compresión de la realidad, a la uniformidad en el actuar y al providencialismo

[1]Hans Kung, "Contra el fundamentalismo católico romano de nuestro tiempo", *Concilio*, 241, 1992, pp. 181-194.

en torno al futuro, lo plural pretenden uniformarlo y lo relativo a absolutizarlo.

El fundamentalista adopta una actitud de sospecha o desdén ante los que defendemos la pluralidad religiosa, la necesidad de mediación de la hermenéutica en la lectura de los textos sagrados, entonces se pregunta entre la ingenuidad y la indignación: ¿cómo puede usted leer el mismo texto que yo leo y no llegar a la misma interpretación que yo le doy? Sin duda usted, actúa de mala fe. Al actuar de esa forma el fundamentalista se niega a aceptar una de las formas uno de los principios inspiradores de la hermenéutica de Paul Ricoeur: las interpretaciones admiten múltiples opciones, o bien podemos proponer lo que Hans G. Gadamer plantea en *Verdad y método* cuando se refiere a la fusión de horizontes.

El fundamentalista rechaza el elemento de la precomprensión tanto en la redacción de los textos sagrados como en su lectura. Al texto accedemos con un bagaje cultural, llegamos a él con una ideología específica, con prejuicios, es decir que toda lectura de texto se lee desde cierta perspectiva. Cuando leemos un texto lo estamos recreando, reescribiendo, de esta manera la escritura crece en sus lectores. En la interpretación del texto se implica la subjetividad, factores culturales, sociales, etcétera.

En síntesis la actitud fundamentalista se caracteriza por imponer sus creencias, incluso por la fuerza, a toda la comunidad humana en la que está implantada la religión profesada, sin distinguir entre creyentes y no creyentes, de ahí la confusión de lo público y lo privado y la ausencia de distinción entre comunidad política y comunidad religiosa, entre ética pública y ética privada pretenden imponer la ética religiosa a toda la comunidad como ética pública. Las tendencias fundamentalistas se oponen al ecumenismo y se muestran intolerantes con otras concepciones y experiencias cristianas, religiosas, espirituales que no coincidan con las suyas. Sus actitudes son hostiles ante fenómenos socioculturales y combaten la teoría evolucionista, el progresismo, el diálogo con la cultura moderna, combaten las opciones políticas revolucionarias de las personas y de los grupos creyentes, están contra la emancipación de la mujer, los descubrimientos científicos, contra los movimientos sociales. Piensan los fundamentalistas que son una mi-

noría selecta que los hace según ellos vivir una existencia separada del resto, de poseer la verdad; todo lo que defiere de su verdad se convierte en objeto de sospecha y blanco de su ataque.

No obstante estas actitudes, vivimos tiempos de pluralismo religioso que se manifiesta en distintas áreas, donde se incrementan e intensifican. Esta diversidad de religiones la vivimos por ejemplo con el catolicismo en su pluralidad de tendencias, en el protestantismo con su pluralidad de expresiones, el judaísmo con distintas tendencias ortodoxa, reformista y restauracionista, el Islam en crecimiento, fe Baha'i, Brama Kumaris, la religión popular, etcétera. Asimismo existen foros como los que se empiezan a dar en nuestra facultad y entre otros grupos ecuménicos, quienes impulsamos o vemos la necesidad de un diálogo respetuoso. Esto es necesario para evitar repetir una uniformidad en las creencias para el logro de la unidad política.

Basta recordar la llegada de los españoles, así como las críticas que realizaban por tener a sus propios dioses. Algunas autocríticas en este sentido las podemos encontrar en Fray Alonso de la Veracruz, Bartolomé de las Casas. Por eso expreso la necesidad de un pluralismo cultural y religioso, debemos resistirnos a caer en las redes de la uniformidad, debemos defender a las otras culturas, a las diversas formas espirituales que se niegan a aceptar tipologías o jerarquías que las sitúan en los últimos puestos de la clasificación y las acusan de primitivas, subdesarrolladas; es necesario un pluralismo cultural, religioso, étnico, académico, político, etcétera. Esto ofrece grandes posibilidades de una interculturalidad.

La uniformidad constituye un empobrecimiento del mundo religioso, de ahí que debe reconocerse y afirmarse la pluralidad y la diferencia, la cual redundaría en una mayor riqueza del mundo teológico-religioso-espiritual. La verdad se encuentra en todas las religiones en la medida en que manifiesta con hechos y no solamente con palabras los valores recogidos en los textos fundacionales, vedas, sermón de benares, decálogo hebreo, sermón de la montaña, Corán, taoísmo, Bagavad Ghita, Biblia, el Talmud, Popol Vuh y otros textos sagrados. Por ello es de vital importancia no sólo contemplar los nuevos problemas mundiales desde una perspectiva estratégica del alto mando o del marcado

mundial, sino buscar a partir de la religión una paz y reconciliación universal. Es necesario intensificar la praxis teológica-religiosa-espiritual, partiendo de estos ámbitos aunque por supuesto debe ser extendido a otros sectores.

Esta gama de pluralidad debe invitar o seducir a los interlocutores a estudiar la historia o los principios de las otras religiones con el mismo interés como si fuera la propia, reconocer sus valores, las razones que han llevado a sus creyentes a adherirse a ellas y a valorar en su justo término sus experiencias; debe evitar perderse en conflictos diferenciales que sólo marcarían sus distancias, lo que sólo llevaría a confrontar sus posiciones y a un enfrentamiento. No estoy planteando anular la discusión o la confrontación, ambas son necesarias en todo diálogo vivo como el que llevan hoy algunos teólogos o teólogas. Uno de los objetivos de este diálogo es como propone Hasn Kung, cito: "...la búsqueda de un *Ethos* básico universal", es decir un consenso en torno a las grandes causas de la humanidad por resolver, por ejemplo: la paz, la justicia, la igualdad de derechos, respeto a las diferentes culturas, protección del ambiente... Además de principios éticos generales las religiones pueden ofrecer modelos de vida inspirados en las grandes personalidades, debemos imitar actitudes de Confusio, Buda, Lao Tsé, Heráclito, Jesucristo, Mahatma Gandhi, Luther King, Dalai Lama, Teresa de Calcuta.

Conocer las otras religiones no tiene por qué implicar la renuncia a la identidad teológica-religiosa espiritual que se profese. Se pretende que las diferencias permanezcan después del diálogo, con la diferencia de que desaparecerán –al menos eso se intenta– las descalificaciones gratuitas y las desconfianzas infundadas. En 1995 la ONU proclamó un Año de Tolerancia y se aprobó una Declaración de Principios. El artículo 11 menciona: "... aceptación y aprecio de la rica diversidad de las culturas de nuestro tiempo... la armonía en la diferencia". Además de estos avances se han realizado algunos parlamentos de las religiones, por ejemplo en el tercer parlamento la declaración final fue redactada por Hans Kung; cito:

> todos somos responsables en la búsqueda de un orden mundial mejor... nosotros en tanto que seres humanos orientados espiritual y religiosamente, que fundamentan su vivir en una realidad última y de ella obtienen

> una actitud confiada, mediante la oración o la meditación a través de la palabra o el silencio, su fuerza espiritual y su esperanza, nos sentimos en la especialísima obligación de procurar el bien de la humanidad entera y de cuidar el planeta tierra, no nos consideramos mejor que los demás, pero tenemos fe en que la secular sabiduría de nuestras religiones será capaz de abrir nuevos horizontes de cara al futuro.[2]

Esta declaración (aconsejo ampliamente leer el libro) constata la necesidad de que los hombres y mujeres asuman un compromiso con los derechos humanos y de que no es posible un nuevo orden mundial sin una ética mundial, como tampoco un derecho sin ética. Se entiende por ética mundial no una nueva ideología ni una nueva religión universal y menos una hegemonía de una religión sobre las demás, sino un consenso básico sobre una serie de valores vinculantes, así como actitudes básicas personales.

Para concluir cabe mencionar que 20 por ciento de la población mundial se ubica en el espacio plural de la increencia (ateísmo, agnosticismo, indiferencia religiosa, etcétera). Las religiones, expresiones teológicas espirituales, deben respetar a este 20 por ciento no creyente, así como respetar sus razones de increencia, las cuales son tan poderosas como las convicciones de los creyentes.

Conclusiones

Es necesario un mayor intercambio de información, como una interpelación mutua, respetuosa. No sólo son necesarias conferencias o asambleas, sino incrementar desde el lugar en que ocupemos en esta sociedad, tratar de incrementar los contactos institucionales, las relaciones bilaterales (por ejemplo el Consejo Mundial de Iglesias, el Parlamento Mundial de las Religiones, Consejo del Vaticano para el Diálogo; necesitamos que los políticos y los diplomáticos no usen a la religión como un escaño político o como método de uniformidad. Tanto polí-

[2]Hans Kung, *Hacia una ética mundial. Declaración del parlamento de las religiones del mundo*, Madrid, Trota, p. 21.

ticos, diplomáticos, funcionarios, hombres de negocios, empresarios, necesitan un mayor caudal de conocimientos cuantitativos-estadísticos, una mayor profundidad histórica, ética y religiosa, en el sentido de que adquieran conocimientos con valores, ya que la falta de esto está llevando al desastre al mundo.

No basta la buena voluntad y la apertura de espíritu, sino que se requieren también conocimientos sólidos y estos escasean con frecuencia, incluso en el terreno científico-teológico. La tarea de los que nos dedicamos a estos estudios es poner los datos de coincidencia ya existentes al alcance de la conciencia pública, y también intentar por todos los medios que las religiones acentúen en el futuro más lo que las une que lo que las separa. El comportamiento de las religiones los aproxima más que el dogma, por aquí debemos empezar. A propósito de la religión de marcado, sé que esto último puede causar polémica, pero no pretendo que esto sea una verdad universal, pero al menos debemos tener algunos criterios básicos para evitar la religión de marcado: una religión es verdadera (buena) en la medida que es humana y no oprime o destruye la humanidad, sino que la defiende y fomenta. Una religión es buena en la medida en que se mantiene fiel a sus propios orígenes o canon (a sus escritos normativos como constante referencia). Por poner un solo ejemplo más específico: una iglesia cristiana es buena en la medida en que el Espíritu de Jesucristo se transparenta tanto en su teoría como en su practica. No pretendo instaurar una nueva religiosidad ni favorecer a una u otra religión. En estos tiempos nadie puede arrogarse el monopolio de la verdad, pero tampoco el derecho de renunciar a la confesión de la verdad en nombre de ninguna clase de pluralismo. La verdad incluye el valor de detectar la falsedad y denunciarla.

*José Luis González M.**

Componente anticlerical del catolicismo popular

Configuración del problema

El marco conceptual que abordaba la religión popular desde el supuesto de que ésta ha sido siempre una forma de *cristianismo no ilustrado,* y que, por ser tal, conservaba prácticas mágicas, expresiones predominantemente sentimentales y una conciencia mítica resistente al cambio, parece haber llegado a un callejón sin salida. Lo que distingue y, por momentos, opone la religión popular y la religión de las elites, no es, ante todo, el grado de elaboración de las ideas religiosas sino las distintas prácticas históricas y las diversas posiciones sociales y culturales desde las cuales se elaboran sus respectivas experiencias religiosas. La religión popular es primigeniamente lo religioso sistematizado o reinterpretado desde las condiciones históricas de la marginalidad de grupos humanos que tienen muchas cuentas pendientes respecto a la cultura hegemónica y a los poderes constituidos. Si esto es así, explicar la religión popular debería ser, en primera instancia, explicitar cómo ella, en sus diversas construcciones históricas y culturales, es funcional a los diversos procesos de afirmación, resistencia o identificación de los sectores populares o étnicos, ubicados en la marginalidad dentro de la dialéctica de las relaciones asimétricas que mantienen con las culturas, poderes e instituciones hegemónicos y centrales.

*ENAH-INAH.

Esta clave de marginalidad dialéctica en la que nos hemos movido en nuestros trabajos y análisis de los último 20 años es retomada[1] recientemente, cuando el ethos de la cultura global parece aconsejar dejar en el pasado las aristas de los términos confrontadores:

> Yo sostengo que el término "religión popular" debe ser entendido como el concepto utilizado para categorizar aquellas creencias y prácticas religiosas que están ubicadas fuera de los límites de las creencias y prácticas que una sociedad dada declara como ortodoxas y oficiales. En otras palabras, podemos decir que religión popular es un término usado para describir la negación de lo que una sociedad juzga ser las legítimas representaciones y expresiones de la religiosidad (Mejido, 2002, p. 300).

Ahora bien, aunque Mejido da cuenta en este párrafo del origen *central* (y por tanto etnocéntrico) de la denominación, conviene tener en cuenta que la religión popular no se genera por la magia del nombre que se le asigna. Ella tiene una consistencia ontológica de dimensiones sociales y culturales que, históricamente, han precedido, con mucho, a su clasificación. En otras palabras: la realidad de la marginalidad fue muy anterior a su análisis; y en esa realidad histórica, social y cultural se sistematizan las religiones populares. Con todo, el enfoque propuesto conserva su pertinencia hasta en el actual contexto de conectividad compleja que caracteriza la cultura de la globalización (Tomlinson, 1999, p. 11). El nuevo escenario de tensión entre globalidad y localidad hace más complejo y ambicioso el modelo de dominación y colonización que nuestros teóricos latinoamericanos de los años setenta expresaban en términos de centro y periferia.

Una de las preguntas clave con las que pasamos al siglo XXI, en relación con nuestro tema, es la siguiente: ¿qué están significando para las diversas religiones populares procesos tales como la creciente centralización jerárquica de la Iglesia católica asociada a la pérdida de influencia de los grandes aparatos institucionales y la fragmentación de la experiencia humana que se deriva de la cultura de la posmodernidad?

[1] La cita recoge nuestra traducción.

El proceso

Es sabido que la religión cristiana no fue uniforme ni siquiera en las dos primeras décadas de su expansión en el imperio romano. En realidad no había nacido para ser uniforme sino para proponer un camino de salvación a todos los pueblos y culturas a partir del camino trazado por Jesús, su fundador. Cualquier romanticismo exagerado sobre los orígenes está fuera de sitio. Los más fervorosos disponían de una fe profunda en un hecho fundamental: la significación universal de la muerte y resurrección de Cristo, el Señor. En resumen: tenían una responsabilidad enorme, acompañada de muy pocas luces y muchas dudas sobre cómo proceder en lo concreto. Pentecostés no solucionó el problema. Primero pensaron que se trataba de un nuevo judaísmo solo para judíos. El fogoso Pablo, apoyado en algunos griegos que ya se habían hecho cristianos, obligó a los apóstoles a ampliar el panorama afirmando y logrando hacer prevalecer las tesis de la universalidad y de una incipiente inculturación. Este fue el logro del Concilio de Jerusalén (48-49 d. C.).

De este modo, el paisaje cristiano antes de que muriera el primer papa ya era diversificado. Comunidades cristianas de Judea y de las ciudades grecolatinas de la cuenca del Mediterráneo se mantenían en comunión a pesar de sus diferencias. Poco tiempo después, en Antioquía y Alejandría, se empezarían a configurar dos corrientes teológicas distintas que sistematizaron la teología cristiana incipiente desde paradigmas diversos. La primera insistió siempre en lo humano de Cristo, sin negar lo divino; la otra enfatizó lo divino, sin negar su condición y naturaleza humana. Definitivamente, la uniformidad no fue una obsesión en los primeros tiempos del cristianismo; se las arreglaron bastante bien para tolerar la diversidad. No sin tensiones, por cierto.

No obstante lo dicho, dentro de una misma comunidad la experiencia religiosa era, básicamente, uniforme: se creía en lo mismo y se expresaba en la misma forma. Hoy no podemos decir esto. A lo largo del tiempo se ha producido una profunda diferenciación entre la experiencia religiosa de las elites y la de las feligresías. ¿De dónde se derivó esa disyunción en la experiencia religiosa cristiana?

Los factores de una bifurcación:

Sin duda nos enfrentamos a un fenómeno de larga duración y profunda complejidad. No obstante, hay algunos hechos que parecen haber sido determinantes en esta aventura.

La crisis constantiniana

En 312, por el Edicto de Milán, Constantino el Grande decretó la tolerancia del cristianismo como una religión más, dentro del panteón romano. Con ese acontecimiento se inició una transformación en la estructura de la Iglesia de la cual, en el inicio del tercer milenio del cristianismo, todavía no se ha recuperado: la religión marginal de los parias y de los esclavos inició un proceso de acercamiento y simbiosis con el poder político que terminó por configurar su propia estructura de poder. Cuando en 380 Teodosio decretó que el cristianismo era la única religión del imperio, la cimentación del proceso que fraguaría durante, al menos, 600 años, estaba concluida. El cristianismo era una religión imperial. A partir de ese momento, por efectos de lo que hoy llamamos sociología del conocimiento, el pensamiento cristiano, la organización eclesiástica y su relación con los pueblos que entraban al cristianismo se fueron estructurando desde arriba, desde el centro y desde el poder. La feligresía, poco a poco, quedó anclada en la marginalidad. Las sistematizaciones del pensamiento cristiano que, en aquellos tiempos, los grandes concilios ecuménicos definían así como las estructuras del culto y los modelos de organización adoptados, encontraron cada vez más dificultad para sintonizar con las condiciones de vida de las comunidades. Independientemente de las cualidades morales de las personas concretas que protagonizaron los hechos, la estructura central de la Iglesia empezaba a pensarse desde el poder. Desde esa perspectiva, nada menos que San Agustín, en su teología providencialista de la historia, aplaudió el advenimiento de Constantino como signo de su Ciudad de Dios. Pero los cristianos marginales difícilmente podrían encontrar en su *Tratado sobre la Trinidad* una fuente de inspiración para interpretar su condición social. El evangelio empezaba a ser raptado por la teología y la teología, definitivamente,

ya no estaba al alcance de los *simples*. El surgimiento de otra *sabiduría cristiana* elaborada desde otra posición social fue inevitable. Ésta fue la brecha sociopolítica del cristianismo.

El surgimiento del monacato

El movimiento de *los radicales*, los cristianos que se alejaban del *mundo* y se retiraban a vivir como solitarios ermitaños primero y, después, como monjes en las comunidades de los monasterios, fue contemporáneo con la crisis constantiniana. No está debidamente establecida la posible relación de causalidad entre ambos fenómenos. En la literatura cristiana de la época se fue haciendo común aludir a los monjes con el término de los *perfectos*, los que se incorporan al *estado perfección,* es decir a la vida monástica con sus variantes posteriores. Evidentemente, se estaba construyendo un paradigma que nunca abandonaría a la Iglesia durante sus dos primeros milenios: el monje. Y lo que en un principio fue sólo efecto de generosa admiración, poco a poco y bajo el efecto del primer factor que hemos descrito, se fue convirtiendo en un juicio de valor y en un estado de poder. Ésta fue la brecha institucional.

La heterogeneidad cultural

El cambio cualitativo más importante de las primeras décadas del cristianismo fue la proyección universal de la nueva religión. K. Rahner, uno de los más prominentes teólogos católicos del siglo XX, sostuvo que el acto más audaz y de consecuencias más trascendentales para el futuro del cristianismo en la historia, en los primeros diez años siguientes a la muerte del Nazareno, fue la superación del cerco étnico que el cristianismo había heredado de la tradición judía. Según ese autor, el comportamiento del mismo Jesús, aunque ofrecía algunos elementos que permitían tomar esa dirección, no entregaba evidencia suficientemente inmediata sobre su voluntad explícita de universalismo (Rahner, 1979). Fue en el Concilio de Jerusalén (48-49) cuando quedó aceptado el principio del universalismo cristiano: todas las culturas, en principio, se encontraban en igualdad de condiciones para adherirse a la fe cristiana. El cerco estaba roto y la cultura de la diáspora había ganado su derecho. Paradójicamente, a partir de ese momento, se inicia un proceso

que se dirige hacia una presencia hegemónica de la cultura grecolatina en la configuración de la nueva religión. Todo quedó plasmado según el nuevo modelo: los conceptos teológicos, el ritual, la organización, las formas de gobierno, etcétera. Importantes figuras entraron al cristianismo y pusieron al servicio de su nueva fe todo su potencial intelectual. El gobierno de las iglesias fue recayendo, poco a poco, en estas figuras. Bien podemos decir que aquél fue el único ejercicio de real inculturación estructurante que ha vivido el cristianismo en toda su historia. También podemos decir que, en aquel esfuerzo, se agotó la imaginación de inculturación. La Iglesia se hizo grecorromana. Cuando, sobre todo a raíz de las invasiones de los bárbaros (siglos V-VIII), otros pueblos entraron al cristianismo, ya lo encontraron colonizado por la cultura grecolatina: la teología griega, en cierto modo, había remplazado al Evangelio; las comunidades horizontales y carismáticas de Pablo se habían transformado en iglesias monárquicas estructuradas; los poderes desplazaban a los servicios; una elite sacerdotal y monacal se había constituido en paradigma de lo cristiano; un idioma extraño para la mayoría era el lenguaje de la fe y del culto. La iglesia jerárquica (el centro) se había hecho monocultural y su feligresía era cada vez más multicultural (el margen). También en este frente se fue propiciando la disyunción entre un cristianismo oficial (teológico y jerárquico) y un cristianismo popular que tejía su identidad a base de elementos cristianos asimilados y de una identidad ancestral que persistía. Ésta fue la brecha cultural.

El camino de la confrontación

En líneas generales, durante la Edad Media la religión popular no constituye problema pastoral. Probablemente la razón principal de esta convivencia pacífica fue la escasa diferenciación cultural entre el bajo clero y su grey. Se puede decir que el clero rural al que Carlomagno, a comienzos del siglo IX, trataba de instruir mínimamente mediante la acción del monje Alcuino, si bien reconocía las mismas fórmulas de fe, participaba de los mismos temores y *supersticiones* que su feligresía. Lo cierto es que, desde la alta Edad Media, con la entrada de las

culturas bárbaras al cristianismo, se fueron constituyendo un conjunto de nuevas prácticas religiosas sincréticas que se extendieron por toda la cristiandad. A partir de la configuración de las nuevas sociedades que resultaron de las sucesivas invasiones de los pueblos bárbaros y de su establecimiento en el antiguo solar del imperio romano, tuvo lugar una gran metamorfosis en el cristianismo: su *ruralización.* La religión que había nacido dentro del marco de una cultura predominantemente urbana y que se había arraigado en los suburbios de las principales ciudades, tuvo que reinventarse como propuesta espiritual y civilizatoria de pueblos nómadas y campesinos que venían dotados de religiones naturalistas sistematizadoras de las fuerzas cósmicas. La teología abstracta de los primeros concilios que los Padres de la Iglesia habían tratado de inculcar en sus catequesis, fue cediendo el paso, en la experiencia popular, a un pensamiento estructurado más sobre el principio de participación que sobre el principio de contradicción,[2] clave de la estructura lógica del pensamiento aristotélico. Con los pueblos germánicos, se puede decir, entra la *naturaleza* en la práctica popular cristiana como elemento sistematizador de una experiencia de lo cristiano que se distancia de las abstractas categorías griegas.[3] La teología, y el culto cargado de una conceptualización cada vez más enigmática para el pueblo, se refugia en los monasterios. Pero ambas formas coexisten y son toleradas, quizás, gracias a una estructura social y eclesiástica cada vez más estratificada.

En esa más o menos armoniosa convivencia se encontraron elementos provenientes del paganismo precristiano, prácticas y creencias

[2]Tomamos estas categorías en el mismo sentido que les atribuía L. Levy-Bruhl en *La mentalidad primitiva.* Desde el principio de contradicción el hombre conoce y se relaciona con el mundo mediante el análisis, separando, distinguiendo y "definiendo" unos seres de otros. Por el contrario, por el principio de participación el hombre conoce y experimenta el mundo integrándolo. Si, en el primer caso, conocer es aislar conceptualmente las cosas; en el segundo, conocer es aprehender el modo original como todo el cosmos se relaciona y se refleja en cada cosa que, de este modo, viene a ser una encrucijada singular de relaciones de sentido.

[3]Para ese mismo proceso en la configuración del catolicismo popular en Perú y México pueden consultarse algunas de nuestras obras: José Luis González M., *La religión popular en el Perú. Informe y diagnóstco*, Cuzco, IPA, 1987. *El Huanca y la Cruz: Creatividad y autonomía en la religión popular,* Lima, Tarea, 1989; *Fuerza y sentido. El catolicismo popular a comienzos del siglo XXI.* México, Dabar, 2002.

trasplantadas por los nuevos pueblos convertidos (especialmente los germánicos), usos de un inconfundible origen judío, y todo esto amalgamado por una experiencia global cristiana (Maldonado, 1979, p. 40 y ss.). Esta religión popular en la que participa la cristiandad medieval goza de una existencia relativamente tranquila en la Iglesia aunque ésta siempre estará atenta a la necesidad de evangelizar e instruir al pueblo. Si en algunos casos se inquietan los estratos jerárquicos será porque excepcionalmente o se traspasa la barrera de la ortodoxia o se constituye (la religión popular) en movimiento que cuestiona el orden establecido, a veces, con recurso a la violencia. Un ejemplo de esto fue el caso de la *pataria* de Milán, movimiento que habiendo sido en sus comienzos alentado incluso por los papas (Esteban X, 1057-1058) y la nobleza, fue posteriormente aniquilado por lo que tenía de cuestionador del *orden cristiano*.

Tal es la situación general: la vida del pueblo se ve sacudida constantemente por nuevas devociones que van y vienen y atraviesan su precaria existencia; las misas por los difuntos, la devoción a los santos y la construcción de un santoral cada vez más profuso y abigarrado, la obsesión por la posesión o, al menos, la veneración de las reliquias, las peregrinaciones, etcétera. Todo esto ocurre al margen de la jerarquía si bien el clero rural frecuentemente aparece también alentando estas devociones y beneficiándose de ellas. El propio pueblo administra su devoción, y es esa devoción popular la que *proclama* sus santos (probablemente el primer santo canonizado por un papa sea San Ularico de Ausburgo, en 993). En ese mismo periodo las masas recuperan devociones de la más antigua experiencia cristiana (como la imagen humana de Cristo y María) en la época de las comunas (siglos XII-XIII) cuando el orden feudal se resquebraja, emerge la individualidad y una nueva racionalidad comienza a abrirse paso en las ciudades y en las universidades (Duby, 1978; Chenu, 1969; Frey, 1995). El torrente de esa misma experiencia religiosa será también el cauce en el que se expresará ocasionalmente la protesta del pueblo contra una jerarquía eclesiástica demasiado frívola y enriquecida, terrateniente y feudal así como también contra el poder de los príncipes que los oprimen en los feudos. Las circunstancias imperantes sólo permitirán tales manifes-

taciones en forma excepcional. Encauzados o reprimidos esos brotes *proféticos* que la religión popular formula desde la encrucijada de sus creencias y de su posición social marginal, se volverá de nuevo a una existencia aparentemente tranquila y ordenada. Por eso podemos decir que durante la Edad Media la religión popular no constituye un problema pastoral: porque ni las elites eclesiásticas captaban en ella una forma disidente de su versión "oficial" ni las elites políticas sospechaban que en ese ámbito pudieran esconderse elementos de un orden social o institucional alternativo.

Sólo cuando, recientemente (Plongeron, 1976; Manselli, 1975; Pannet, 1976; Mollat, 1978; Delarruelle, 1975), se ha comenzado a estudiar la religión popular desde la propia marginalidad en la que se constituye, hemos podido captar, en muchos casos, el lenguaje codificado en que el pueblo transmite su memoria histórica y su proyecto social mediante sus formas religiosas. Por lo visto, dentro de la religión popular bullían fuerzas y tensiones mucho más vigorosas y lúcidas que lo que han supuesto los historiadores oficiales. Esta complejidad y riqueza del pensamiento religioso popular la puso de manifiesto en forma ejemplar C. Ginzburg al analizar los caminos y recodos del discurso del molinero Menocchio, ejemplo de independencia de pensamiento en un pequeño pueblo próximo a la Venecia del siglo XVI (Ginzburg, 1994). En este caso, en una coyuntura marcada por los vientos de libertad que provenían tanto del proceso de la reforma como de la difusión de la imprenta, se expresó la *otra sabiduría*… Gracias a la primera, un sencillo molinero había podido pensar en tomar la palabra y decir sus propias opiniones sobre la Iglesia y sobre el mundo. Gracias a la segunda, dispuso de palabras para expresar la oscura e inarticulada visión del mundo que bullía en su fuero interno" (*ibid*., 1994, p. 111).

Del humanismo a la Ilustración

El retorno a los patrones de la antigüedad clásica que propugnan los hombres más representativos del Renacimiento no era simple añoranza del pasado sino el intento de construir un modelo de hombre que no se

viese constreñido por las tutelas religiosas que impedían la expresión libre del espíritu humano.

En este contexto humanista, las minorías cultas no sólo chocan con la autoridad eclesiástica tradicional (conflicto de modelos), sino también con el *ethos* del pueblo y su específica forma de experiencia religiosa: la religión popular. El Renacimiento no fue un movimiento popular como lo fue, por ejemplo, el que generó Francisco de Asís en el siglo XIII. Los hombres del Renacimiento sólo aciertan a tomar distancias de un pueblo demasiado ajeno a sus preocupaciones. Por eso, nada tiene de extraño que Erasmo, el gran prototipo de hombre humanista (1459-1536), fuera uno de los más duros críticos de la piedad popular. De hecho, este humanista que demostró ser un verdadero equilibrista para sobrevivir dentro del catolicismo sin renunciar ni a su humanismo ni a su vecindad conceptual con Martín Lutero, fue el que formuló la primera crítica formal desde lo que, a nuestro juicio, es el primer modelo teórico para el análisis teológico-humanista del cristianismo popular.

Para Erasmo, fiel al nuevo *ethos* renacentista, el paradigma ya no era el hombre piadoso del siglo XIII sino el hombre "culto", en los términos en que él lo describe en su *Manual del soldado cristiano*. Para este humanista el pueblo cristiano (Iglesia visible) está atrapado por una religión de ceremonias y por el imperio de la letra de la ley, pero desprovisto de la auténtica piedad. El arma principal del *soldado cristiano* (modelo) no son los sacramentos y ni siquiera la realidad de la Iglesia, sino la Sagrada Escritura (su interpretación culta y humanista) que debe conducir al hombre a lo esencial de la vida cristiana: la práctica de las virtudes de Cristo. Pero a esta práctica, obviamente, sólo puede llegar el hombre culto. Para éste, las costumbres y tradiciones religiosas populares ya no tienen sentido. Quien las practica pertenece a la masa que sigue presa de la religión de la Iglesia visible y por eso necesita de preceptos, sacramentos, costumbres, tradiciones y estructura eclesial (autoridad): es la religión de los débiles (Hermann, 1966, p. 57). De este modo Erasmo esbozaba la primera teoría critica de la religión popular sostenida en una concepción de la Iglesia tan próxima a las ideas de Lutero que, sólo sus poderosos protectores lo pudieron librar de condenas frontales.

La crisis de la reforma protestante remeció no sólo la estructura eclesiástica del cristianismo europeo sino las convicciones religiosas del pueblo y , de manera especial, de los círculos humanistas.

Reforma y contrarreforma obligaron a definir posiciones con nitidez. El mismo Erasmo vivió momentos de indecisión entre los dos bandos y, aunque en algunos principios luteranos ve la prolongación de su propio pensamiento, por otra parte, constata, decepcionado, que la suerte del *individuo* tanto en el luteranismo como en el rigor del calvinismo, queda muy distante de los ideales humanistas. Finalmente, después de haber intentado ser mediador en la contienda, decidirá quedarse en la Iglesia católica sin haber superado su ambigüedad: "Y no camina mal el que, entre dos males distintos, elige el camino del medio", dirá contestando a los luteranos. Su *medio* fue el humanismo dentro del catolicismo.

Precisamente uno de los campos de batalla de la confrontación religiosa que vive Europa en el siglo XVI será la religión popular. Es claro que la piedad popular siempre ha sido una experiencia cristiana expresada en gestos rituales y acciones por los cuales el pueblo pretende tener acceso a Dios y hacerlo propicio a sus necesidades. Todo esos elementos e intenciones habían sido por siglos la expresión de su fe, profunda (al menos si nos atenemos a la fuerza con que daba sentido a su vida) pero no pura ni ilustrada (si nos atenemos al modelo humanista de Erasmo). Pero el problema del cristianismo popular con el protestantismo fue más radical: Si la teoría de la salvación que predicaba Lutero tenía por principio fundamental que "sólo la fe salva",[4] es claro que la tradición religiosa popular en su conjunto queda descalificada por su supuesta escasez de fe (instruida) y su exceso de prácticas voluntaristas. Vistas las cosas desde la nueva teología reformada, lo menos que se puede decir es que el voluntarismo expresado en la religión popular, al *esforzarse por alcanzar* los bienes de salvación, era casi blasfemo. Por eso la reforma rompió con el abigarrado universo de las manifestaciones de la religión popular: en parte por lo que tenían de *magia* (desde la exquisita orto-

[4]Esta conclusión a la que llega Martín Lutero después de años de azarosa y sincera búsqueda, la descubre expresada en el versículo 17 del capítulo 1 de la Carta a los Romanos. Independientemente de lo que el "hallazgo" tenía de respuesta a su crisis personal, se convirtió en base para un modelo aternativo de estructura eclesiástica para el cristianismo.

doxia de los teólogos de uno y otro bando), pero, sobre todo, por lo que tenían de *iniciativa humana* en un intento tenaz por buscar la salvación mediante sus *obras* devocionales. Todo esto mal podía avenirse con la "salvación sólo por la fe" que la nueva *religión del libro* proclamaba (Vagler, 1976, p. 123). Suprimidos los espacios sagrados (salvo las iglesias parroquiales y los cementerios) y eliminada la veneración a la Virgen y a los santos, así como el culto a los difuntos, el pueblo que siguió a Lutero vio reducirse su ritual a la celebración de la Cena, el bautismo, el matrimonio y las exequias oficiales. De este modo se ofrecía al pueblo un nuevo esquema en el que la práctica religiosa quedaba casi exclusivamente reducida a la lectura y escudriño de la Escritura.

Para los hombres de la contrarreforma (respuesta católica a la reforma protestante), la religión popular fue motivo de preocupación pastoral por diversas razones. Sin lugar a duda es la primera vez en la historia del cristianismo occidental que se diseña algo parecido a un plan de acción ante el catolicismo popular. En primera instancia, a los obispos y teólogos les preocupaba la *vulnerabilidad* de la religión popular ante las nuevas doctrinas de los reformadores, por su escasa formación teológica. Pero, en un segundo momento, el motivo de inquietud fue la resistencia que el pueblo ofrecía a la penetración de las definiciones doctrinales y las nuevas normas de acción que formuló el Concilio de Trento, como parte de una gran respuesta institucional al protestantismo. Pradójicamente, la contrarreforma se movió entre dos actitudes opuestas, e incluso contradictorias, ante la religión popular: por un lado, se entendía que la religión popular (tradiciones y prácticas tales como la devoción a la Virgen y a los santos, por ejemplo) constituía el mejor baluarte contra el protestantismo que despojaba al pueblo de sus tradiciones; pero, de otro lado, en la aplicación de "las reformas" de Trento, se introdujo en los hombres de Iglesia una actitud crítica y, hasta cierto punto, "reformadora" frente a la religión del pueblo. Si a esto se añade la larga lista de demandas y quejas que el pueblo arrastraba frente a los abusos y la soberbia de los clérigos, éstos tenían sobrados motivos para sospechar que amplios sectores del pueblo pudieran sentirse atraídos por la actitud rebelde y crítica de los protestantes. De hecho, como se ha señalado, fue ésta la primera ofensiva pastoral contra la religión popular dentro de la Iglesia católica.

Un ejemplo ilustrativo de esto que decimos lo tenemos en el caso del obispo francés Vialart de Herse (Matet-Pannet, 1976, p. 147), obispo de Chálons-sur-Marne (Francia, 1640-1680). Este hombre sinceramente interesado en llevar adelante el proyecto contrarreformador de Trento, manifestó grandes reservas frente a muchas de las prácticas religiosas populares que sólo eran, para él, "puras devociones". Entre el modelo oficial tridentino y el modelo popular parecía existir un abismo. Era claro que el pueblo no entendía que su fervor católico y su reacción contra el protestantismo exigiesen, por ejemplo, tener que dejar el heno en los campos por no trabajar el domingo. Y esto es lo que pretendió el obispo. Tampoco pensaba el pueblo que fuese necesario renunciar al amplio carácter festivo que tenían sus celebraciones religiosas en las cuales siempre había sabido encontrar tiempo para la procesión, para la feria y para los escarceos amorosos que tienen lugar entre los, jóvenes enamorados en esas ocasiones. De este modo, al llegar los tiempos modernos, comienza a esbozarse en los estamentos oficiales del catolicismo el problema pastoral de la religión popular, entendido, sobre todo, como la resistencia que el pueblo ofrece a ser asimilado por las nuevas enseñanzas y prácticas oficiales que se derivan de la contrarreforma. Como explicación global del fenómeno, una parte del clero señalará la *ignorancia* en que vive el pueblo que, al reflejarse en su práctica religiosa, provoca la resistencia "a los sacerdotes y a sus libros" (*ibid*., p. 169).

Dejemos constancia, por el momento, de que, en el ámbito de la religión oficial y jerárquica, la primera formulación del problema pastoral de la religión popular fue en un contexto de reacción contra la reforma. En realidad, en tales circunstancias, lo que preocupaba no era entender la experiencia religiosa de las masas, sino el *depurarla* para evitar que fuesen captadas por la reforma protestante. Dada la mentalidad monocultural de las elites y considerando la actitud de etnocentrismo radical desde el que se entendían las culturas marginales, era inevitable que la religión popular fuese entendida más desde sus deficiencias (en relación con el paradigma oficial) que desde su propia identidad y consistencia.

La Ilustración, entendida según E. Kant como "la salida del hombre de su inmadurez culpable", debía manifestarse en la osadía de pensar

por sí mismo (¡*sapere aude*!, "¡ten la audacia de saber!") y de utilizar el propio entendimiento, pronto acusó a la Iglesia de oscurantista y opuesta al *espíritu de las luces*. En esta acusación se encontraba emplazada, en primera instancia, la religión popular. Como la Ilustración –cosa que no ocurrió con el protestantismo– tuvo una versión católica, la crítica a la religión popular se realizó también desde dentro de la Iglesia aplicando los mismos criterios ilustrados. Por eso las elites ilustradas católicas, sobre todo clericales, rechazaron la religión popular por estar impregnada, según ellas, de paganismo, ignorancia religiosa, sensualidad y emotividad exterior. En resumen: deficiencia de racionalidad ilustrada. Ciertamente, juzgado con los criterios de la Ilustración, el pueblo cristiano y su religión eran un amasijo de ignorancia. De ahí que se pretendiera improvisar una pastoral ilustrada de urgencia: se intentó transformar la piedad popular en nombre de una interiorización bajo el control de la razón; se modificaron las fiestas religiosas, se introdujeron nuevas devociones inducidas por una nueva teología sentimental y controlada y, sobre todo, se hicieron ensayos de supresión de *costumbres* religiosas que no estaban a la altura de las circunstancias y del nuevo concepto de progreso. En este frente colaboraron muy activamente muchos ministros –incluso eclesiásticos– del despotismo ilustrado impulsores de la racionalidad de la economía política al uso. Esta lucha contra las supersticiones populares no fue fácil por lo que tenía de confrontación cultural entre el clero y el pueblo. En 1789, en Cahors (Francia), la muchedumbre asedió el palacio episcopal y comenzó a saquearlo; el obispo tuvo que consentir el regreso al calendario antiguo y que, según la tradición, se siguiese tocando a rebato para protegerse de las tormentas y sus rayos.

Esta confrontación tuvo una especial virulencia en España y Nueva España con motivo de la implementación de la nueva racionalidad socioeconómica del despotismo ilustrado. Es sabido que los obispos promovidos por los Borbones para apoyar su política, eran, por momentos, más que pastores agentes de modernización. La economía política que se trataba de implantar parecía chocar con las *supersticiones* y tradiciones del pueblo. Como el obispo francés que mencionábamos antes, los curas y obispos hispanos y novohispanos consideraban su deber lim-

piar de estas creencias erróneas las mentes campesinas para allanar el camino del progreso. Nótese que, en tales circunstancias, los críticos no eran furibundos jacobinos sino el propio clero modernizante que consideraba indispensable la reforma de la Iglesia y, especialmente, de las prácticas populares (Callaham, 1989, p. 50) para llevar a su feligresía a la era de felicidad ilimitada que la nueva racionalidad prometía para todos los hombres. En este empeño coincidieron, en España, hombres como Gaspar de Jovellanos, Meléndez Valdés, el padre Feijoo y otros (Sarrailh, 1981, p. 62); y, en Nueva España, obispos como Fabián y Fuero, Abad y Queipo, Bergosa y Jordán, etcétera. Lo cierto es que, precisamente en el campo de la agricultura y de las relaciones con la naturaleza, la línea divisoria entre lo natural y lo sobrenatural, en el ámbito de la cultura popular (¡y no tan popular!) era, con frecuencia, sutil y borrosa. Por ejemplo, en las haciendas de los jesuitas en México, según testimonio citado por Sarrailh, se redactaron, hacia 1730, unas "instrucciones" para uso de los administradores. En este documento que tiene por autor a un jesuita anónimo, si bien se acepta que la agricultura tiene mucho de industria humana (las técnicas del cultivo) también se reconoce en ella un ámbito (hielos, granizos, sequía, etcétera) en el que el único recurso es apelar a la oración y a los rituales, ya que

> contra el daño de los granizos no hay remedio humano en la agricultura porque viene de arriba […] en tales casos, sigue la recomendación, se puede utilizar el remedio espiritual y sagrado de acudir a tocar rogativa antes que entre la tempestad, de hacer que la conjure el padre capellán [....] poner desde el principio cruces y palmas benditas en todos los sembrados […] procurar entre año que no se trabaje en días de fiesta sin causa urgentísima [...] porque de la gran facilidad que hay en esto suelen venir esos azotes del cielo [...] y se atribuye a casualidad, mas no hay casualidad para con Dios (*ibid.*, p. 64).

El ejemplo, por provenir del ámbito de la Compañía de Jesús, máximo exponente de la racionalidad ilustrada católica en muchos aspectos, es un buen indicio de la ambigüedad imperante en la llamada lucha contra la superstición en los medios católicos. ¡Quién podría imaginar, leyendo dichas recomendaciones, que fueron los jesuitas

(Chiaramonte, 1982, p. 143) quienes, precisamente, introdujeron el estudio de la lógica cartesiana en México!

Elementos del anticlericalismo

Consideramos que era necesario este recorrido para poder entender el componente anticlerical del catolicismo popular que trataremos en lo que sigue.

Es claro que en este caso no se trata de un anticlericalismo frontal propio de ambientes radicales masones, jacobinos u otros similares. Aquí la confrontación no se da en el marco de una batalla por la configuración de la cultura y de la sociedad o por la implantación de un Estado laico. Si en los siglos XVIII y XIX los anticlericales luchaban por sacar al clero de sus ámbitos de poder e influencia sobre la política, la educación y los comportamientos sociales, entre otros, la confrontación entre clero y catolicismo popular se debe a una pugna entre las pretensiones de monopolio del clero y la voluntad de autonomía en la producción y gestión de los bienes simbólicos de las religiones populares. Dado que las pretensiones de los agentes del catolicismo popular van *en contra* de los intereses del clero y del poder jerárquico, es razonable pensar en términos de *anticlericalismo.*

Para Bourdieu la génesis (nacimiento y conformación) del campo religioso se sitúa en la aparición de un *cuerpo de especialistas*. Ahora bien, tal cuerpo de funcionarios especializados es en sí mismo el indicador de un gran avance en la división del trabajo social y, específicamente, del trabajo religioso, el mismo que, por consiguiente, ha debido surgir antes de la especialización. Presumiblemente en un estadio no clasista, preurbano y preEstado.

Parece indispensable "ensanchar" el espacio teórico que permiten las consideraciones de Bourdieu para poder dar cuenta cómodamente de realidades tales como religiones disidentes, movimientos mesiánicos o proféticos que puedan provenir de la producción simbólica de las clases subalternas; del carisma de un profeta que surge dentro de las clases populares; y, en general, las religiones populares que, sólo en parte,

consumen los bienes simbólicos producidos por los especialistas, y mantienen una constante creatividad (productividad) de nuevos significados, reinterpretación de las propuestas oficiales, etcétera.

> Los procesos de "interiorización" y de "racionalización" de los fenómenos religiosos y en particular de la introducción de criterios e imperativos éticos, la transfiguración de los dioses en figuras éticas que quieren y recompensan el bien y castigan el mal, para salvaguardar así las aspiraciones éticas y, finalmente, el desarrollo del sentimiento de pecado y del deseo de redención, son rasgos que, en general, han progresado paralelamente al desarrollo del trabajo industrial, en la mayoría de los casos en relación directa con el desarrollo de las ciudades.

La transformación de las relaciones de producción simbólica que ha tenido lugar, para la génesis de lo que entiende Bourdieu por campo religioso, ha constituido un monopolio de producción y gestión:

> ...la monopolización de la gestión de bienes de salud por parte del cuerpo de especialistas religiosos socialmente reconocidos como los poseedores exclusivos de la competencia específica necesaria para la producción o reproducción de un cuerpo deliberadamente organizado de conocimientos secretos, en cuanto factor determinante de la constitución de un campo religioso, va siempre, inseparablemente unida (concomitante) a la desposesión objetiva de los laicos que quedan desposeídos del capital religioso (como trabajo simbólico acumulado), los cuales reconocen la legitimidad de tal desposesión por el hecho de ignorarla como tal (Bourdieu, 1973, pp. 304-305).

Siguiendo a Weber, Bourdieu analiza la confrontación de los tres tipos *ideales* clásicos de liderazgo religioso: el sacerdote, el profeta y el brujo. Los tres pugnan por el control del campo religioso, pero finalmente la balanza se inclina hacia el sacerdocio, entre otras cosas, por su estructura de grupo monopólico y por sus alianzas de recíproca legitimación con el poder político. De esta manera añadimos otra faceta a la naturaleza polisémica del término *anticlericalismo*: resulta que el profeta y el brujo son esencialmente anticlericales; el uno por lo que tiene de rebelde y el otro por su permanente pretensión de manipular

(dominar) los poderes sagrados y, si es posible, apoderarse del fuego de los dioses.

Un punto de discrepancia respecto al marco conceptual de Bourdieu, por nuestra parte, es que, a tenor de la cita anterior, parece dar por sentado que el grupo de especialistas logra su pretensión de monopolio sobre la producción y gestión de los bienes simbólicos religiosos. Esto jamás fue cierto. Si algunas constantes se pueden rescatar en la historia del cristianismo popular son las siguientes:

–persistente actitud de relativización de las pretensiones de control absoluto por parte del clero
–ejercicio de un amplio margen de autonomía en la conducción de sus prácticas religiosas.

Es precisamente aquí donde se ubica el componente anticlerical del catolicismo popular.

Entendiendo el anticlericalismo como la oposición y resistencia al poder absoluto de la jerarquía católica, pueden distinguirse tres principales áreas en las cuales se aprecia esta dinámica: el ámbito de las creencias y cosmovisión; el cuerpo de los rituales; el control ético de los comportamientos y la esfera del liderazgo y la gestión.

Creencias y cosmovisión: la fe de Menocchio confesada ante los inquisidores

La tradición oral del catolicismo popular está llena de teología narrativa (no especulativa) en la que los sectores populares han dado cuenta de su experiencia religiosa, de su peculiar forma religiosa de interpretar el mundo y el acontecer histórico, así como de apariciones y milagros, etcétera. Nada de eso ha pasado por la aprobación de los especialistas y, definitivamente, escapa a su control. Los credos populares nunca han sido listas de dogmas abstractos definidos por la autoridad y aprendidos, sino relatos de experiencias del poder de lo sagrado sobre las necesidades de los hombres. Cuando en el siglo XVI es enjuiciado por la Inquisición Menocchio, molinero italiano de la región del Véneto,

sus declaraciones ponen de manifiesto una cosmovisión cristiana sorprendente y poco ortodoxa que le costó la hoguera. Los inquisidores, preocupados por la expansión del movimiento de Lutero, no estaban dispuestos a la condescendencia o a la tolerancia. Sin embargo, el caso de este molinero (excelentemente analizado por Ginzburg. en una exhibición de la metodología de la microhistoria) no era excepcional dentro de la dinámica autónoma del cristianismo popular:

> Yo he dicho que, por lo que yo pienso y creo, todo era un caos, es decir, tierra, aire, agua y fuego juntos; y aquel volumen poco a poco formó una masa como se hace el queso con la leche y en él se forman gusanos, y estos fueron los ángeles y la santísima majestad quiso que aquello fuese Dios y los ángeles; y entre aquel número de ángeles también estaba Dios creado también él de aquella masa y al mismo tiempo, y fue hecho señor con cuatro capitanes, Luzbel, Miguel, Gabriel y Rafael. Aquel Luzbel quiso hacerse señor comparándose al rey que era la majestad de Dios, y por su soberbia Dios mandó que fuera echado del cielo con todos sus órdenes y compañía; y así Dios hizo después a Adán y Eva, y al pueblo en gran multitud, para llenar los sitios de los ángeles echados. Y como dicha multitud no cumplía los mandamientos de Dios, mandó a su hijo, al cual prendieron los judíos y fue crucificado [...] se dejó crucificar y aquél que fue crucificado era uno de los hijos de Dios, porque todos somos hijos de Dios y de la misma naturaleza que el crucificado; era hombre como nosotros, pero de mayor dignidad, como si dijéramos hoy día el papa, que es como nosotros, pero con más dignidad que nosotros porque tiene poder; y el que fue crucificado nació de San José y la Virgen María (p. 41).

La creatividad ritual. Testimonio de un doctor en teología

El doctor Jacinto de la Serna, tres veces rector de la universidad de México en el siglo XVII fue un esforzado extirpador de las *idolatrías* que, a su juicio, perduraban en Nueva España. Después de, al menos, veinte años de lucha contra el sincretismo indígena, se siente desesperado por la firmeza con que los indios persistían abiertamente en muchas de sus antiguas creencias a pesar de la enseñanza contraria de los misioneros. Es evidente que los procesos de sincretismo que

estaban teniendo lugar por todas partes tenían como protagonistas a los grupos indígenas. No era un sincretismo propiciado intencionalmente por la pedagogía misionera. Se trataba, a todas luces, de "un sincretismo desde abajo". Los evangelizadores españoles, olvidando o ignorando que el cristianismo de la península también era un mosaico de elementos sincréticos que venían de lejos, pretendieron siempre implantar la ortodoxia y ortopraxis más puras. Tanto las orientaciones de los concilios como los catecismos, confesionarios y la literatura sobre los procesos de extirpación ofrecen testimonios abundantes sobre la intención clara de los misioneros y administradores de parroquias, es decir, de los especialistas en su afán de monopolio. Los resultados no fueron los pretendidos y, tal como lo expresaba el fraile Baltasar Ramírez en un informe para el virrey del Perú, citado por Duviols: "No son tan idólatras como solían ni son cristianos como deseamos y así, coxeando con entrambos pies acuden a lo uno y a lo otro".

Definitivamente entre las formulaciones de los teólogos y las que circulaban y *funcionaban* entre el pueblo había una gran diferencia. El monopolio que supone Bourdieu estaba lejos de lograrse y, por supuesto, jamás se logró. El *Manual* que escribe nuestro universitario recoge importantes testimonios de esto. Por ejemplo uno de los rituales:

> Conjuraba con una culebra viva rebuelta en un palo.
> Y decía: "a vosotros Ahuaque y Tlaloque" que quiere decir "truenos y relámpagos: ya comienzo a desterraros para que os apartéis unos a una parte y otro a otra".
> Y esto decía santiguándose y soplándolos con la voca y haziendo bueltas con la cabeza de Norte a Sur para que con la violencia del soplo que daba se esparciesen.
> "Amada y Madre mía, Reyna y Madre de Dios, Sancta María ayudadme , sed mi intercesora, porque ay muchas cosas que son hechuras vuestras que se pierden."
> Y luego decía: "Sanctiago el moço, ayudame, varón fuerte, vencedor y hombre valeroso, valedme y ayudadme que se perderán las obras y hechuras de Dios todo poderoso."
> Y santiguándose decía "en el nombre del Padre y del Hijo y del Spiritu Sancto. Amen" y soplando a un cabo y a otro se ivan las nuves y daba a Diuos gracias de auerlas ahuyentado (De la Serna, 1953, p. 79).

Acosado por el extirpador, un curandero relata el origen "revelado" de su ritual que refleja un cruce de cosmovisiones similar al de Menocchio. Nos cuenta Jacinto de la Serna que otro indio, llamado Juan de la Cruz, nacido en el Real de Zacualpa, declaró que él sangraba "como todos los demás españoles" pero, a diferencia del de éstos, su arte de curar provenía del cielo ya que "se le havía aparecido el Ángel San Gabriel y el Ángel San Miguel y que los vio baxar del Cielo y que de allí truxeron una lanzeta y se la entregaron y le dixeron: 'Hijo mío Juan de la Cruz, de parte de Dios Nuestro Señor te venimos a enseñar de la manera que as de sangrar para que sirvas a Dios... y manda Dios que de cada sangría de cada braço te den dos reales por tu trabajo'" (*ibid*., p. 103).

Y es en todo este sistema paralelo y alternativo al oficial, donde circula el anticlericalismo del catolicismo popular.

Control ético de los comportamientos

En lo que se refiere a la conducción y control del comportamiento cotidiano, la autonomía relativa del catolicismo popular genera sus propios postulados normativos, frecuentemente en disidencia de la propuesta oficial. También en este campo, el catolicismo popular, surgiendo, como se ha señalado, desde la marginalidad política, cultural y religiosa, se constituye en una alternativa de producción y gestión de bienes simbólicos funcional a su posición dialéctica de esa misma marginalidad. Esta voluntad de *alternativa* se extiende a los diversos ámbitos de la vida tanto en lo que se refiere a la aplicación clerical de los Mandamientos de la Ley de Dios (comportamientos sexuales, acceso a la vida de pareja, formas culturales diversas de conformar una familia, el matrimonio entendido como proceso en vez de acto contractual, etcétera); con mayor motivo se extiende también a los llamados Mandamientos de la Iglesia (precepto dominical, práctica sacramental, etcétera).

Por la ética, entendida como un modo de gestión del comportamiento humano, los especialistas pretenden administrar el comportamiento de los fieles en congruencia con las creencias religiosas básicas y con la

autoconcepción del aparato eclesiástico. La ética oficial –estructurada desde el principio de contradicción– tiene como fundamento y criterio último de moralidad a la ley como realidad objetiva. Lo que se opone a la ley es malo por ser trasgresión.

La ética popular –estructurada desde el principio de participación y síntesis de lo diverso– tiene como criterio de moralidad la vida en general y, en especial, la vida de la familia y la comunidad. Lo que ayuda a vivir es bueno y lo que impide vivir en armonía es malo. Lo que propicia la cohesión y la identidad grupal es bueno; lo que la perturba es malo o al menos impropio. Algunas áreas de frecuentes discrepancias en las que se ejerce con libertad y convicción la autonomía ética son

–El comportamiento sexual;
–La práctica del sincretismo asociado frecuentemente por el clero con idolatría.

Liderazgo y gestión

En primera instancia, el poder cumulado por los especialistas clericales y teólogos es entendido como poder de salvación. Por el monopolio ejercido, el cuerpo de especialistas está en condiciones de desempeñar un papel legitimador en beneficio del campo político al transfigurar, sacralizándolos, los fundamentos en los que descansa su autoridad. Dicha legitimación será tanto más eficiente cuando más compacto sea su monopolio y control sobre su clientela que, en buena medida, es la misma que la del campo político.

La visión excesivamente política de Bourdieu, en su ensayo, le impidió ver el único liderazgo religioso democrático, no vitalicio, sostenido por el único interés del servicio a la comunidad y sin ningún dividendo de poder más allá del prestigio con que la comunidad retribuye por los servicios temporales prestados.

• El sistema de mayordomías y cargos en América Latina en cuanto que reproducen un sistema jerárquico cívico-religioso que a su vez regenera

en el tiempo y en la cultura un espacio religioso autónomo y en oposición, tiene un sustrato anticlerical.

• En otro contexto, las ermitas en la España de la posguerra civil fueron, frecuentemente, un reducto de la automarginación de la práctica religiosa de los vencidos que vieron en los curas sus enemigos y en los templos parroquiales los espacios de exhibición de los vencedores

Conclusión

Estos componentes anticlericales del catolicismo popular tienen una importante e inevitable dimensión política. El monopolio de especialistas sólo pueden ejercer cabalmente su función de legitimación en beneficio del campo político y del orden social en la medida en que controlan a su feligresía clientelar con la oferta de bienes simbólicos que genera.

Esa era la razón por la cual el sincretismo (idolatrías para los clérigos) que persistían en el siglo XVII en Perú y México no podían dejar indiferentes a los virreyes.

Era una cuestión de poder y de control.

Bibliografía

Álvarez Santaló, C. *et al.*, 1989, *La religiosidad popular*, Barcelona, Antrhropos, 3 vols.

Aubert, R., 1984, "La Iglesia católica desde la crisis de 1848 hasta la Primera Guerra Mundial", en *Nueva Historia de la Iglesia,* t. V, La Iglesia en el mundo moderno, Madrid (ed.), Cristiandad.

Bastide, R., 1975, "As religioes africanas no Brasil", Sao Paula, Pioneira, *Le sacré sauvage et autres essais*. Paris, Payot.

Berger, P L., 1967, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós.

Bourdieu, P., 1971, *Gènese et structure du champ religieux*, Paris, Revue Française de Sociologie XII, pp. 295-334.

Cohn, N., 1981, *En pos del milenio*, Madrid, Alianza.

Delaruelle, E., 1975, *La pieté populaire au moyen age,* Toríno (ed.), Botega d'Erasmo.

De la Serna, J., 1953, “Manual de ministros de indios”, en Del Paso y Troncoso, F. (ed.), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses*, etcétera, México, Ediciones Fuente Cultural.

De Velasco, P., 1987, *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*, México, crt.

Droogers, A., *Dialogue and Syncretisme. An Interdisciplinary Approach*, Michigan (ed.) Jerald Gort *et al.*, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids.

Duby, G., 1978, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard.

Foster, G., 1953, “Cofradía and Compadrazgo in Spain and in Spanish America”, en *Southwestern Journal of Anthropology, 9*, i.

________, 1985, *Cultura y Conquista*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Geertz, C., 1997, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

Giménez, Gilberto, 1978, *Cultura popular y religión en el Anáhuac,* México, Centro de Estudios Ecuménicos.

Ginzburg, Carlo, 1994, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo xvi*, México, Océano.

González Martínez, J. L., 1987, *La religión popular en el Perú. Informe y diagnóstico*, Cuzco, ipa.

________, 1989, *El Huanca y la Cruz. Autonomía y creatividad de la religión popular*, Lima, Tarea-Idea.

________, 1993, “El catolicismo popular y su aporte a la configuración de la cultura mexicana”, en Bonfil Batalla, G. (comp.), *Simbiosis de culturas,* México, fce.

________, 1994, *Catolicismo popular: Historia, cultura, teología,* Sao Paulo, Vozes.

________, 1995, “Catolicismo popular y ejercicio democrático en México”, en Blancarte, R. (cood.), *Religión, iglesias y democracia*, México, *La Jornada*/iih-unam.

Kubler, G., 1946, “The Quechua in the colonial world, en Steward, J., *Handbook of South American Indians*, vol. ii, *The Andean Civilizations*, Washington, Cooper Square Pub.

Madsen, William, 1967, “Religious Syncretism”, en *Handbook Middle American Indians*, vol. 6, Social Anthropology, Austin, Texas University.

Maldonado, L., 1979, *Génesis del catolicismo popular*, Madrid, Cristiandad.

Manselli, R., 1975, *La religion populaire au moyen age. Problémes de methode et d'histoire,* Montreal, Institut d'Etudes medievales Albert Le Grand.

Marzal, M. s. j., 1971, *El mundo religioso de Urcos*, Lima, puc.

_______, 1977, *Cristalización del sistema religioso andino,* Lima, puc.

_______, 1986, *Sincretismo iberoamericano,* Lima, puc.

_______, 1988, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*, Lima, puc.

Matet, J. y R.Pannet, 1976, "Vialart de Herse: le sens et les limites d'une reformation", en *Le christianisrne populaire. Les dossiers de l'histoire,* París, Le Centurion.

Mejido, Manuel J., 2002, "The Illusion of Neutrality: Reflections on the Term 'Popular Religion'", en *Social Compass*, vol. 49, núm. 2, junio.

Molat, M., 1978, *Les Pauvres au moyen age*, Hachette.

Ochoa Zazueta, J. Ángel, 1976, *La muerte y los muertos. Culto, servicio, ofrenda y humor de una comunidad,* México, sep.

Pannet, R., 1976, *Le christianism populaíre. Dossíers d'histoire,* París, Le Centurion.

Plongeron, Bernard, 1976, Le procés de la fête a la fin de l'Ancienne Rérgime, en B. Plongeron y R. Pannet (eds.), *Le cristianisme populaire. Les dossiers de l'histoire, op. cit.*

_______, *La religion populaire. Aproches historiques*, París, Beauchesne.

Pye, M., 1971, *Syncretism and Ambiguity*, núm. 18.

Reifler Bricker, V., 1989, *El Cristo indígena, el rey nativo*, México, fce.

Ribeiro de Oliveira, P., 1990, cebs, *Estructura ou Movimiento*, Río Janeiro, reb, vol. 50, fasc. 200.

Tüchle, H., 1966, *Nueva historia de la Iglesia*, t. iii, Madrid, Cristiandad.

Van Ronzelen, T.M., "Víctor Apaza: la emergencia de un santo. Descripción y análisis del proceso de formación de un nuevo culto popular en el sur del Perú", en *América Indígena*, vol. xlv, núm. 4, México, Instituto Indigenista Interamericano, octubre-diciembre.

Vogler, B., 1976, "La piété populaire luthérienne dans les pays rhénanss au XVIe siècle", en *Le Christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire.*

Weber, M., 1979, "Sociología de la religión", en *Economía y Sociedad,* México, fce, pp. 345-347.

Ziegler, Jean, 1977, *Os vivos e a morte*, Río de Janeiro, Zahar.

*Pedro Quintino Méndez**

Cultura católica y elecciones en el umbral del siglo XXI en México

Rasgos del problema

Tratar el tema de la cultura católica y elecciones sin lo específico que amerita toda contextualización, representa una dificultad de entrada. Al respecto considero que el título tiene que ver más con la manera de cuestionar la relación entre cultura, religión y política a partir de observar los sucesos de las elecciones mexicanas de los últimos años, y menos con un relato cronológico de acontecimientos. Sucesos recientes vinculados con la disputa clericalismo– anticlericalismo que ha persistido bajo distintas tonalidades en el transcurso de los dos siglos pasados. Disputa que ha involucrado a sectores sociales y a las instituciones, Estado-Iglesia, que representan a la religión y el secularismo, hasta representar uno de los ejes de la historia de México por su marcada influencia en los rasgos del sistema político mexicano y los rumbos de la democracia.

Construir desde la investigación histórica un relato explicativo que analice con base en los hechos cómo interactúan los hombres y sus instituciones en los ámbitos de la cultura, la religión y la política, requiere de argumentos teóricos y enfoques complementarios entre historia, antropología, sociología y psicología colectiva. En esta perspectiva, el tema de la cultura católica es una ruta para indagar las maneras como la religión ha influido sobre el comportamiento social, a través de observar ideas, actitudes, posturas y costumbres.[1]

*Profesor-investigador ENAH/INAH.

[1]Valentina Torres, S., "Preliminares", en *Historia y grafía*, UIA, núm. 14, año 7, 2000, p. 12.

Roderic Ai Camp señala que conforme a un estudio de los principales trabajos sobre religión y políticas producidos a finales del siglo XX en México y América Latina "curiosamente no hay estudios de nivel nacional que examinen e integren la relación entre Iglesia y Estado, la influencia de la religión sobre la política, la estructura interna de la Iglesia, la sociología del liderazgo religioso, los puntos de vista de las bases, las creencias religiosas y las actitudes de las elites seculares, y la importancia de la religión en la sociedad."[2]

Tomando en cuenta la magnitud del problema que me ocupa, en estas páginas no pretendo establecer conclusiones, más bien llamar la atención sobre la identidad católica y su presencia en la política práctica partidista. Hablo de identidad para facilitar la referencia al catolicismo en sus forma institucional y confesional, pero cabe señalar que es una pretensión arbitraria considerar que todos los pensamientos y conductas de una colectividad están gobernados sólo por una estructura mental.[3] Los católicos interpretan y viven el dogma y el rito católico en contextos diversos y sus conductas corresponden a tal diversidad, no actúan como tendencia política en los procesos electorales, aunque la jerarquía hable por todos. Abordo el problema a partir de la dimensión del concepto cultura; después las manifestaciones de la cultura religiosa a través de la Iglesia católica mexicana, y termino con la exposición de aspectos que ejemplifican la intervención de la jerarquía en las elecciones mediante los valores e ideas que defiende en torno a su concepción del bien común.

Cultura-cultura religiosa

El carácter totalizador de la cultura lleva a pensar que ésta se encuentra en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva, es decir, en las múltiples formas que adquiere la interacción de los hombres

[2]Roderic Ai Camp, *Cruce de espadas. Política y religión en México,* México, Siglo XXI, 1998, p. 20.

[3]Jean Delumeau, "La religión y el sentimiento de seguridad en las sociedades de antaño", en *Historiografía Francesa*, *corrientes temáticas y metodológicas recientes*, México, 1996.

en sociedad.[4] Desde una concepción simbólica la cultura es fuente de significados, puede comprenderse "como el conjunto de hechos simbólicos presentes en una sociedad, como pautas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de las cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, conceptos y creencias" [5]

Todas la configuraciones culturales, explica Gilberto Giménez, están sujetas al cambio, pero a diferente ritmo, muestran "zonas de estabilidad" y "zonas de movilidad". Por lo mismo la cultura puede ser vista como herencia, tradiciones y permanencias, pero también como desviación, innovación y metamorfosis permanente.[6]

La cultura religiosa cuyas manifestaciones se encuentra en el pensamiento de los creyentes, en las maneras de profesar la fe, el dogma, el rito y en las costumbres de los creyentes, corresponde a esa zona de la cultura de mayor duración y permanencia. Cuando hablamos de cultura religiosa abarcamos a las diversas religiones, en la medida que todas comparten características constituyen sistemas solidarios de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas y construyen sistemas simbólicos relacionados con las concepciones de la divinidad y un poder sobrehumano, mismos que utilizan para dar sentido a la vida individual y comunitaria; asimismo toda religión pretende manifestarse en la vida cotidiana a través de verdades reveladas que dan sustento a creencias, costumbres, hábitos, vinculados con los ideales de la moral y la ética.[7]

Religión e iglesias

Es común que hablemos de religiones e iglesias para referirnos a lo mismo, esto se debe a que las grandes religiones históricas han cobrado cuerpo en forma de comunidades o iglesias hasta convertirse en

[4]Gilberto Giménez, Montiel, *Teoría y análisis de la cultura*, México, Conaculta-ICOCULT, Colección intersecciones, 2005, vol. I (Intersecciones, 5), p. 71.

[5]*Ibid*., p. 67.

[6]*Ibid.*, p. 113.

[7]Manuel M. Marzal, *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina,* Pontífica Universidad Católica del Perú y Trota, 2002, pp. 23-27.

poderosas fuerzas sociales; inclusive, en algunas sociedades la comunidad religiosa no se distingue prácticamente de la organización civil y suele convertirse en una asociación más entre las que integran a la sociedad global.

Su marcado rasgo social ha motivado que las teorías de la religión, particularmente las teorías sociológicas, centren la atención en conocer e interpretar su papel. Más allá de los conceptos y categorías que aplican al objeto de estudio, éstas coinciden en que la religión desempeña un papel primordial en la historia de las civilizaciones. Situándonos en los extremos de las posturas encontramos: por un lado, la afirmación de que la religión no es más que un fenómeno social, y de que el mismo Dios, o dioses, han sido creados por los hombres en respuesta a las necesidades de la comunidad tal consideración apunta a una especie de positivismo sociológico. Por el otro lado, existen las interpretaciones que destacan el carácter trascendente y revelador de la religión y por esa vía sostienen que en la práctica ésta consiste en la búsqueda y aplicación de los ideales sociales que de la revelación se derivan en este sentido, por ejemplo, para la revelación cristiana lo central radica en la idea del reino de Dios, pues lo trazan como el horizonte ético que debe guiar a la humanidad. Entre ambos extremos también existe la postura agnóstica sobre la verdad de las creencias religiosas, no obstante aun bajo esta postura se comparte la idea de que la religión es un factor ligado al desarrollo social de la humanidad, algo así como reconocer que no existen los pueblos sin pensamiento religioso.[8]

En fin, se puede decir que la religión es una parte indispensable de la vida social, cultural y política, y también forma parte de un campo de controversias que ha potenciado conflictos que van desde la intolerancia hasta los enfrentamientos bélicos o el exterminio en las llamadas guerras de religión que involucra a clérigos, civiles y gobiernos. Es un campo controvertido porque la existencia de diversas religiones constata que no existen respuestas en un solo sentido a preguntas que tienen que ver, nos dice Raúl González Schmall, con el cuestionario básico de la vida: "qué es el hombre, cuál es el sentido y qué fin tiene

[8]John Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, Londres, SCM Press, 1971, p. 208.

nuestra vida, qué es el bien y el pecado, cuál es el origen y el fin del dolor, cuál es finalmente aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia el cual nos dirigimos, entre otras interrogantes",[9] interrogantes que pueden ser triviales desde la razón científica, pero no para millones de personas que las formulan desde su religiosidad. La respuesta a este cuestionario está mediada por la intervención de la institución religiosa, principalmente por su jerarquía, situación que en los hechos se traduce en relaciones asimétricas de poder entre las iglesias y de éstas con sus feligreses.

Su condición de Iglesia hegemónica en México llevó a fundir la idea de religión con catolicismo. A final del siglo XX la Iglesia católica mantiene la hegemonía, pero el pluralismo religioso es una tendencia creciente. Vivimos tiempos, explica Hans Küng, en donde las iglesias en cada país y región del planeta han visto como cambian los mapas que dibujan su presencia, y a pesar de mantener algunos de sus problemas intraeclesiales, resultado de los residuos del absolutismo romano en la Iglesia católica, del tradicionalismo bizantino en la ortodoxa griega y de las manifestaciones de disolución en el protestantismo, se observan síntomas de apertura entre otras razones porque:

> Las iglesias de hoy ya no quieren, en teoría al menos, ser reductos de una subcultura estancada, ni organizaciones de una conciencia extemporánea, ni exponentes de una tabuización institucionalizada de saberes y curiosidad creativa; quieren, sencillamente, escapar de su autoaislamiento. Los teólogos, asimismo, quieren dejar atrás la ortodoxia tradicionalista y tomar más en serio la rectitud científica en el tratamiento de los dogmas y la misma Biblia (Küng, 1996, p. 22).

No estoy seguro que en México ocurra lo anterior, en donde con frecuencia los obispos ajustan su papel al estado de cosas que más les favorece al margen de otras tendencias. Más bien, creo que el episcopado mexicano se arropa en su conservadurismo ante los nuevos vientos, lo cual no contradice lo que señala Küng, sino en todo caso

[9]Raúl González Schmall, *Memoria del Primer Congreso Internacional sobre Iglesias, Estado laico y sociedad,* México, Konrad Adenauer Stiftung, IMDOSOC, CEM, CNDH, 2006, p. 4.

constituye una llamada de atención, en el sentido de lo escrito por José Luis González: "muchas de las inadecuaciones de algunas posiciones doctrinales, éticas e institucionales de la Iglesia católica se deben en buena medida a su ensimismamiento sistémico [...] la Iglesia católica se enfrenta a un serio dilema: replantear sus relaciones con la feligresía y la sociedad desde sus principios evangélicos y ministeriales, o seguir atrapada en muchas de sus autodefiniciones teológicas o jurídicas.[10]

El interés renovado por la religión

Encuentro dos razones para suponer que en el umbral del siglo XXI estamos mejor situados para indagar acerca del papel de la religión en la sociedad. La primera, porque además de la historiografía mexicana que aborda la temática,[11] reconociendo en parte la valoración de Roderic Ai Camp expuesta anteriormente, ahora disponemos de mayor diversidad de obras que tratan los fenómenos religiosos, obras que por lo regular constituyen fuentes de información abiertas, pues a la vez que se presentan como síntesis son puntos de partida para nuevas investigaciones. También, porque existen mejores condiciones para acceder a fuentes eclesiásticas y particularmente los historiadores han ampliado sus fuentes de información, por ejemplo, las huellas que incluso persisten hasta el presente con sus variantes de los distintos contextos socioculturales en sucesos como las danzas, los calendarios festivos y su relación con los ciclos agrícolas, el impacto del pensamiento religioso en los sistemas de cargo como las mayordomías y en las formas

[10]José Luis González, M., "Compromisos y desafíos. La Iglesia católica mexicana ante la sociedad civil", en *Del conflicto a la conciliación: Iglesia y Estado en México, siglo XX,* México, El Colegio de Chihuahua y AHCALC, p. 143.

[11]Para un balance crítico de la producción historiográfica consultar: Álvaro Matute, "Historiografía del catolicismo social", en *Catolicismo social en México*, Monterrey, Academia de Investigación Humanística, 2000, pp. 29-74; Manuel Cevallos, "La historiografía de la Iglesia católica en el siglo XX", en *Quehaceres de la historia*, México, Centro de Estudios de Historia de México/Condumex, 2000, pp. 213-240; Roberto Blancarte, "La producción historiográfica sobre la Iglesia católica en México, 1968-1988", en *Memoria del Simposio de Historiografía Mexicanista*, México, Colegio Mexicano de Ciencias Históricas/Gobierno del Estado de Morelos/Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1990.

de gobierno que asumen pueblos y comunidades, la santería y la intervención de los curanderos en el proceso salud-enfermedad, en fin, testimonios vinculados con la vida religiosa que se pueden rastrear por medio de imágenes, ofrendas, los informes sobre el diezmo, los listados sobre la administración de los sacramentos, la etnografía, entre otros documentos en el sentido amplio del término contienen información, aunque su utilidad depende de quién los interrogue. Asimismo, contribuyen los múltiples ángulos que han diseñado las ciencias sociales con relación a estos temas.

La segunda razón que contribuye al renovado interés por formular problemas relacionados sobre las maneras como la religión influye en el comportamiento social, tiene que ver con la revaloración de lo religioso, hecho trascendente sobre todo si tomamos en cuenta que durante buena parte del siglo XX los procesos de modernización alentaron la creencia de que la religión y sus instituciones serían enterradas o, por lo menos, su papel social sería irrelevante.

Lo crucial a la hora de preguntarnos cómo se manifiesta esta revaloración, particularmente en la sociedad mexicana, es tomar en cuenta que la tendencia no implica, necesariamente, que los grupos sociales con tintes religiosos cuestionen los principios de igualdad, libertad y fraternidad de la cultura occidental que sustenta el modelo laicista francés. Por lo mismo pueden mostrarse ante la sociedad como portadores de valores universalmente proclamados, como son: el derecho a la libertad de pensamiento, incluyendo la libertad religiosa; el derecho al trabajo, la educación y el disfrute de lo que se consigue mediante una cultura del esfuerzo; la reivindicación de una sociedad ordenada, pacífica y respetuosa de la propiedad privada, base de toda convivencia en un sistema donde supuestamente cada quien tiene lo que merece. Inclusive estos movimientos han generado condiciones para que las instituciones eclesiásticas modifiquen paulatinamente su imagen. Lo cual deja entrever que las manifestaciones contemporáneas de la revaloración de lo religioso no necesariamente responden al viejo clericalismo.

En el mismo sentido, las iglesias han logrado unanimidad en diversos foros, en Roma y en Ginebra, en Canterbury, en Moscú y en Salt Lake City, donde se han comprometido con un programa humano que

contempla, entre otros aspectos, la defensa de los derechos humanos y de la libertad de religión; lucha por la supresión de las injusticias económicas, sociales y raciales; guerra contra el analfabetismo, el hambre, el alcoholismo, la prostitución y el comercio de drogas. Al margen de las realidades de este compromiso y de las contradicciones particulares de cada Iglesia " como el Vaticano, por ejemplo, que hacia afuera defiende enérgicamente la justicia social, la democracia y los derechos del hombre, y hacia adentro ejercita un estilo de gobierno autoritario, activa la inquisición y administra el dinero público sin público control",[12] la apertura de las iglesias dejan entrever la posibilidad de transformar su papel de custodias del *statu quo* político económico y social.

En México gran parte de la opinión pública, ese sector que influye mediante su actividad en los imaginarios colectivos, el sentido común y la crítica especializada, ya no traza la misma imagen de la Iglesia católica que nos heredó el liberalismo triunfante y el nacionalismo posrevolucionario: un clero monolítico, con una imponente jerarquía y rodeada por feligreses manipulados. Pienso que la imagen de una Iglesia católica minuciosamente centralizada y jerarquizada no es unánime en la actualidad, aunque todavía se reproduce en las manifestaciones públicas de grupos de católicos conservadores que en manifestaciones públicas marchan detrás de algún sacerdote para expresar su rechazo a las medidas de planificación familiar y de salud pública, como el uso del condón, la píldora de emergencia y el aborto, casi siempre vestidos con prendas de color blanco y portando flores semejan el rebaño obediente y comprometido que reclaman algunos obispos de sus feligreses.

Por otra parte, la reforma constitucional a los artículos 3º, 5°, 24, 27 y 130, en enero de 1992, que a la vez dio origen a la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, con base en la cual las iglesias podían adquirir personalidad jurídica al constituirse como asociación religiosa, más allá de los resultados globales, permitió el trazo de un nuevo mapa religioso que ayuda a concebir la vida religiosa más allá del catolicismo y a observar la irradiación del trabajo eclesiástico sobre una sociedad secular; factores que a la vez abren rutas para acercarse al

[12]Küng, *op. cit.*, 1996, p. 24.

itinerario de los creyentes, al nuevo marco de la relación clericalismo-anticlericalismo y a las maneras como la cultura católica influye sobre el comportamiento político de la sociedad.

Cultura católica

Los distingos que acompañan a la cultura (católica, popular, tradicional, oficial, política, etcétera) se multiplicaron a partir del surgimiento y evolución de la cultura moderna, como explica Gabriel Zaid, antes de que el Renacimiento y la reforma propagaran la conciencia moderna como autoconciencia universal, la cultura católica era simplemente la cultura y no había necesidad de señalarla como católica. A su vez "la cultura moderna es un momento del cristianismo. Nace del discurso católico, universalista profetizado por Joaquín de Fiore, cuando recupera el milenarismo, con una solución distinta a la de San Agustín: ya no el dualismo de la ciudad de Dios, sino el gradualismo del camino de perfección".[13] Zaid escribe en su ensayo algo que me parece crucial con relación a los vínculos entre cultura religiosa, modernidad y política:

> Es muy difícil gobernar con normas legitimadas por una religión contraria a la del pueblo o ninguna: gobernar desde el vacío religioso. La revolución como fuente de legitimidad, como mito que destierra al oscurantismo y lleva la Razón al poder, adoptó el *cujus regio, ejus religio* (según la religión del príncipe) donde llegan al poder los ateos, el ateísmo debe ser la religión oficial.[14]

A su manera, nos recuerda que el catolicismo además de sus condiciones particulares en México es parte de instituciones universales, de ahí que su marco de interpretación general sobre el curso de la cultura católica –el Renacimiento, la reforma, las revoluciones liberales y el romanticismo, pasando por la *Rerum Novarum* y el Concilio Vaticano II– son las referencias para comparar lo sucedido en nuestro país.

[13]Gabriel Zaid, "Muerte y resurrección de la cultura católica" en *Vuelta,* núm. 156, noviembre, 1989, p. 13.

[14]*Ibid.*, p. 14.

Situándose en los extremos del papel que ha desempeñado la cultura católica en la historia de México, considera que del siglo XVI al XVIII se vivió un periodo de "extraordinaria creatividad" de los católicos en la literatura, el arte, la música popular, el folclor, la alimentación, las devociones, tradiciones y la ciencia, entre otras expresiones que se volvieron rasgos de nuestra identidad. Posteriormente, durante los sucesos que van desde la expulsión de los jesuitas (1767) hasta la restauración de la república (1867) se padece el exterminio, la "muerte de la cultura católica", en la medida que se prohíbe al clero la intervención en los espacios públicos. A raíz del triunfo del liberalismo y la primera etapa que consolida el ascenso del porfiriato, de 1867 a 1890, el proyecto de emancipación cultural se vuelve civil, es el periodo del renacimiento mexicano. Se trata de un proyecto cultural no confesional, pero tampoco necesariamente estatal, aunque después el Estado se apropie de las iniciativas culturales mediante una suerte de integrismo. Las reacciones apuntaron a que la cultura católica se replegara a los grupos locales en las provincias y lejos del centro político, y que al margen de los círculos de poder reaccionara contra la cultura oficial. Mediante tales circunstancias resurgieron Guadalajara, San Luis Potosí, Puebla, entre otras ciudades, como centros culturales con influencia del pensamiento católico.

La posibilidad de la resurrección de la cultura católica al final del siglo XX, como el otro extremo, descansa en la revaloración del ámbito religioso, en donde se deja entrever un sentido religioso en la literatura y el arte, lo cual tampoco significa que estemos claramente en el repunte de una cultura católica.

La reflexión de Zaid dificulta nuestro análisis al pensar la muerte y resurrección de la cultura católica, porque si ésta contribuye en el largo plazo a la construcción de identidades, no es posible pensar su exterminio en la coyuntura en donde las prohibiciones le impiden al clero su aparición pública. Sobre todo porque si la religión, en este caso el catolicismo, se introdujo a lo largo de varios siglos por las costumbres e ideas, la Iglesia, a pesar del proceso de secularización que la limitó al espacio privado, permanece en el centro de la vida y las emociones colectivas: fiestas, ceremonias, procesiones. Además, se le prohibió al

clero el registro civil de quien nace y muere, pero mantienen el monopolio de los sacramentos, desde el bautizo hasta los santos óleos; asimismo, la Iglesia siguió inspirando en los siglos XIX y XIX mexicano un lugar de oración y comunión para los creyentes que aceptan sus normas y usos sin temor a caer en la contradicción que señalaban las voces anticlericales de la época.

Más que una resurrección, la cultura católica es un ámbito cuyas transformaciones son lentas y los cambios por lo general traspasan a las coyunturas políticas, lo cual no significa que la Iglesia y la religión sean inalterables; pero sus permanencias son las que posibilitan que como práctica cultural esté profundamente arraigada en la idiosincrasia del mexicano y por lo tanto influya en diferentes ámbitos de su quehacer cotidiano. Por esa misma razón, la Iglesia tiene la capacidad de utilizar recursos culturales –símbolos, ideologías, autoridad moral y significados culturales– para influir en procesos políticos.[15]

Elecciones y cultura católica

Para que una asociación religiosa intervenga en asuntos electorales debe contar con recursos materiales y humanos, así como también que exista en el plano psicológico tendencias sociales que favorezcan la asimilación y la credibilidad de los mensajes, en donde las cuestiones de fe que se pregonan lleven implícito un propósito electoral. Esto último, es decir, el ambiente mental de una época, me llevó al problema de la cultura religiosa.

[15]Valentina Torres Septién llamó la atención sobre la necesidad de investigar la manera en que las creencias afectan el comportamiento político del ciudadano, las manifestaciones de la piedad o el impacto de la cultura católica. Señala que el interés por el estudio de la religión y su impacto en la cultura contemporánea se encuentra disperso en una veintena de libros y un centenar de artículos sin que por el momento se cuente con un balance específico sobre el tema. La autora comparte las ideas acerca de que tanto la religión como las instituciones religiosas han sido vehículo importante para darle legitimidad a otras estructuras y agentes políticos y sociales. Así la Iglesia católica es considerada como un agente legitimador tanto del mismo Estado/poder como de la sociedad civil y de un orden existente en México, a pesar de las profundas y persistentes disputas históricas. Valentina Torres Septién, “Preliminares”, en *Historia y grafía,* UIA, núm. 14, año 7, 2000, pp. 9-16.

En los Estados modernos con democracia representativa las elecciones son el medio para acceder legítimamente a la conducción de las instituciones públicas, cuyas funciones son prioritarias para promover la convivencia y la prosperidad de quienes integran la sociedad. En tanto mecanismo que legitima, las elecciones requieren de marcos jurídicos con normas claras que garanticen: condiciones de equidad en la competencia electoral; la efectividad del voto ciudadano y sus resultados; regulación y vigilancia de la actuación de los contendientes, partidos y candidatos principalmente; la responsabilidad que tienen los funcionarios de facilitar la alternancia en los gobiernos conforme a los resultados de las votaciones; el papel de los organismos privados y de las asociaciones cuyas actividades por su naturaleza abarcan lo público-privado, como los medios masivos de información, la banca, las iglesias, entre otros.

Tocante al marco jurídico que regula los asuntos religiosos en materia electoral, la misma reforma que sirvió de base para el reconocimiento legal de las iglesias establece en el artículo 130 constitucional nuevas regulaciones en materia política, entre las que destaca que los ministros de culto no podrán realizar proselitismo en favor o en contra de candidato, partido o asociación política alguna, sumándose a la prohibición de asociarse con fines políticos desde antes de la reforma. Pueden ser votados para desempeñar cargos públicos siempre que hubieren dejado de ser ministros de culto con la anticipación y en la forma que establece la ley, y como ciudadanos obtuvieron el derecho al voto pasivo. A partir de esta reforma constitucional también quedaron establecidas restricciones hacia los partidos, entre las que destacan: que los partidos no sirvan de alusiones religiosas; que no exista dependencia o subordinación del partido a los ministros de cultos; que los partidos no reciban financiamiento de ministros o asociaciones religiosas; que en la propaganda los partidos no utilicen imágenes o alusiones religiosas.[16]

Se puede decir que la distancia entre lo que establecen los marcos jurídicos que regulan las elecciones[17] y los acontecimientos reales muestra

[16] Alejandro Díaz, D., "La regulación religiosa en materia electoral mexicana", en *Revista Economía Sociedad y Territorio*, núm. 22, 2006, vol. VI, pp. 431-456.

[17] A raíz de los sucesos de los años sesenta y setenta, se abrió un ciclo de reformas electorales, de 1977 a 1996, y se crearon condiciones para que sectores de la sociedad organizaran su parti-

el nivel de las dificultades en cada elección y la evolución del fenómeno electoral constata un aspecto relevante de la vida democrática de cualquier sociedad. Por ejemplo, el triunfo del PAN en 2000 y la llegada de Vicente Fox a la presidencia abrió expectativas en el sentido del avance hacia la consolidación de un régimen democrático; seis años después, el PAN conservó la presidencia y obtuvo triunfos importantes en varios estados, sin embargo la evaluación de todo el proceso electoral deja entrever retrocesos a grado tal que se sitúa a la democracia mexicana en la faceta inicial de cómo superar las dificultades para lograr elecciones libres.[18]

En la medida que el PRI funcionó a lo largo de setenta años, aun con sus disputas internas, como una maquinaria electoral para rolar los cargos de representación popular entre su militancia, se percibieron las elecciones más como una válvula de escape para aminorar tensiones de todo tipo y menos como la posibilidad de alternancia, sobre todo en la presidencia de la república. Sin embargo a partir de los años ochenta los procesos electorales se alejaron de esta percepción y las elecciones se convirtieron en espacios de verdadera disputa por los cargos de representación popular en los gobiernos municipal, estatal y federal, y en los congresos a nivel federal y local. En el contexto de estas disputas surgen actores que cuestionan los viejos mecanismos, reclaman nuevas reglas electorales y cuestionan la vigencia de un pacto federal sobre la injerencia del centro en las elecciones estatales.

¿Cómo y en qué medida han impactado las elecciones en el sistema político mexicano y la democracia durante el siglo XX? Para responder se requiere abordar el problema desde múltiples ángulos. Por ejemplo, Victoria Lerner al introducirnos a un conjunto de artículos que tratan la historia de las elecciones presidenciales en México durante el siglo XX,[19] destaca los siguientes: el paso de los presidentes militares a civiles

---

cipación, los autores proponen que se pueden entender mejor los avances en materia lectoral al comparar el sistema que había en la sucesión de 1988, con las reformas de 1996. Véase Alberto Aziz Nassif y Jorge Alonso Sánchez, "Votos, reglas y partidos", en *México al inicio del siglo XXI. Democracia, ciudadanía y desarrollo*, México, Alberto Aziz Nassif (coord.), CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, 2003, pp. 65-96.

[18] *Ibid*., p. 10.

[19] Victoria Lerner (coord.), *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, México, Instituto de México, Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 23, enero-junio, 2002, pp. 3-10.

al final de la etapa del Estado posrevolucionario , 1940; la sustitución de los presidentes caudillos por presidentes civiles en la medida que nos alejamos del movimiento armado de 1910; de presidentes caudillos a la llegada de maestros, licenciados, hombres de negocios y de finanzas; cómo ha sido la participación de las elites y los sectores populares en las elecciones; los rostros y el uso de la violencia durante las elecciones y como opción para imponer resultados; el proceso que lleva de los clubes políticos a la formación de partidos permanentes profesionales; la cooptación como recurso de negociación entre la clase política y una forma de relación entre los gobiernos y los representantes populares y su impacto en las contiendas; el recurso de los partidos pequeños o fundados al calor de la coyuntura en turno, para neutralizar y detener la participación popular; el relevo generacional de los ochenta y los cambios de modelo, con la llegada de Miguel de la Madrid, Carlos Salinas, Ernesto Zedillo y Vicente Fox, son algunos de los aspectos que llaman la atención cuando se aborda el fenómeno electoral.

Conforme a lo destacado por Victoria Lerner la participación de la Iglesia en las elecciones queda comprendida en el papel de las elites y los sectores populares, aunque centra la atención en el papel de la jerarquía, visión que se refuerza con lo escrito en el artículos que aborda las elecciones de 1911 "El carácter popular de la revolución maderista y la inmanente caída de la dictadura de Díaz atemorizaron a una parte de las elites católicas mexicanas [...] Así, en mayo de 1911 el arzobispo de México José Mora y del Río decidió acelerar la formación de un partido católico nacional".[20]

Considero que el estudio de la jerarquía católica, y particularmente la elite que integra la Confederación del Episcopado Mexicano, es una de las rutas para comprender las actividades de la Iglesia en las elecciones, pero podemos observar con mayor amplitud el problema si indagamos otros aspectos como los motivos que tienen los creyentes para aceptar o inclusive cuestionar las directrices del clero, el uso de los símbolos religiosos y el sentido profundo de la participación católica, puesto que todo llamado sea desde el altar o cualquier otro canal,

[20]Felipe Ávila Espinosa "Las elecciones de 1911, un ensayo democrático" en Victoria Lerner (coord.), *Estudios…*, *op. cit.*, p. 47.

ya sea de un obispo o del sacerdote de un pueblo lejano, puede suscitar conversiones o indiferencia dependiendo de cada situación y en qué medida el mensaje responde a las necesidades objetivas y subjetivas.

Iglesia y elecciones

La Iglesia católica es internamente una sociedad religiosa jerárquicamente organizada con base en la disciplina canónica, una comunidad de fe sostenida por tradiciones teológicas-espirituales que practica la celebración de los sacramentos y la liturgia. Una de las tareas de quienes la dirigen, los obispos, ha sido renovar la agenda que oriente su pretensión evangelizadora en medio de los conflictos que conllevan los cambios sociales.[21] Cuando la Iglesia busca legitimarse mediante la creación de valores morales que influyan en las orientaciones de la población trasciende al campo de la ética,[22] en donde la religión entra en competencia con otros campos, por ejemplo la educación, las prácticas sexuales y el derecho de los ciudadanos a elegir libremente a los representantes populares, campos que no son ajenos al interés de la Iglesia, pero que en los Estados laicos, como el nuestro, le están vedados.

Conforme a la leyes, en principio se puede decir que el ámbito electoral debería estar al margen de la influencia eclesiástica, porque el poder estatal y el ámbito espiritual son de naturaleza distinta. El Estado moderno producto de la razón es una construcción humana, materializada en un conjunto de instituciones que deben combinarse

[21]Con ese fin Juan Pablo II dio a conocer en enero de 1999 la exhortación Apostólica Postsinodal Ecclesia in América, y posteriormente los obispos mexicanos como una proyección de la exhortación papal elaboraron y difundieron en marzo del 2000 la Carta Pastoral Del Encuentro con Jesucristo a la Solidaridad con Todos. El encuentro con Jesucristo, camino de conversión, comunión, solidaridad y misión en México en el umbral del tercer milenio.

[22]Al respecto, Bobbio llama la atención durante una conferencia en octubre de 1983 cuando explica que al parecer los intentos para dar un fundamento sólo racional a los principios morales está destinado al fracaso; por lo mismo el debate entre los filósofos morales es más sutil y se insiste en fundar la ética sobre la religión a partir de que cobra fuerza la afirmación de que no había una ética independiente de la religión. Véase "En Pro y en contra de una ética laica", en Noberto Bobbio, *El filósofo y la política,* Antología, Estudio preliminar y compilación de José Fernández Santillán, pref. de Norberto Bobbio, México, FCE, 2004, pp. 178-190.

para mantener la ley y el orden, administrar los asuntos públicos y promover la prosperidad;[23] en la democracia representativa[24] las elecciones son el medio para acceder legítimamente a la conducción de esas instituciones y ejercer el poder estatal.

Sin embargo, aunque la naturaleza y campos de competencia son distintos, cuando se acepta bajo determinadas condiciones sociales, políticas y culturales que el Estado e Iglesia están supuestamente al servicio de la vocación personal y social de los mismos hombres –lo cual ha sucedido en México cuando las relaciones entre el gobierno y la jerarquía son simuladas y de mutuos apoyos– se tiende a pensar que este servicio lo realizan tanto más eficazmente en bien de todos cuanto procuran una sana cooperación teniendo en cuenta también las circunstancias del lugar y tiempo; así la cooperación entre Iglesia-Estado exige la diferenciación mutua, pero la unión en el servicio a la persona y sus derechos.[25]

Es a partir de estas generalidades que la Iglesia participa en los procesos electorales, argumentando la búsqueda del bien común a la vez que niega su interés por la política e incluso señalando su distanciamiento con el poder.[26] Este discurso ambivalente se expresa en la producción de mensajes. En tal sentido, la Iglesia legitima su actuación bajo la idea del bien común, y deja sentir el peso de su estructura en el

[23]El filósofo católico Jacques Maritain consideró al Estado como una parte del todo que es la sociedad política o cuerpo político, a la cual veía como la más perfecta de las sociedades temporales, realizada por la razón , y por ello tendía a un bien concreto y enteramente humano: el bien común, pero éste como propósito máximo de la sociedad política tiene implicaciones más vastas pues además del bien público y el orden general de la ley que representa el Estado abarca las colectividades y los individuos. Así el bien común comprende la suma de las ventajas que supone la organización de los servicios públicos, como un régimen fiscal sano, una fuerza militar suficientemente potente o el conjunto de leyes juntas, sino que el bien común implica así mismo la integración sociológica de la conciencia cívica, de virtudes políticas y sentido de la ley y libertad. Jacques Maritain, *El hombre y el Estado,* Madrid, Encuentro Ediciones, 1983. pp.23-32.

[24]Sobre las diferentes democracias, representativa y directa, véase los trabajos de Bobbio, *Democracia y la democracia de los modernos y la de los antiguos, op. cit.,* pp. 229-253.

[25]Jorge Saldaña Serrano y Javier Saldaña Serrano*, Poder Estatal y libertad religiosa*, México, UNAM, 200, p. 57.

[26]Sobre esta cuestión puede consultarse la sección El Estado y la nación de la carta pastoral de la CEM, Del Encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos. El encuentro con Jesucristo, camino de conversión comunión, solidaridad y misión en México en el umbral del tercer milenio.

desarrollo de los conflictos electorales tanto hacia dentro de la institución como al exterior. Internamente, porque recordemos que la Iglesia es una institución jerárquica que inclusive ha conformado y reproducido su propia elite, la cual elabora las directrices frente a los asuntos electorales y de otra índole. Veamos los rasgos de esta elite.

Los cardenales, arzobispos y obispos, explica Roderic Ai Camp, integran esta elite[27] y presentan las siguientes características: tienen antecedentes diocesanos; los obispos han afianzado su presencia en la mentalidad regional porque toman decisiones a partir de su orientación local y mantienen cierto nivel de autonomía con respecto al centro del país; por lo mismo constituyen una estructura más estable e influyente que las dirigencias políticas; la mayoría proviene de familias de clase media, lo cual permite que establezcan lazos más estrechos con la población; no dependen financieramente del Estado, situación que otorga a los líderes religiosos una independencia considerable en términos psicológicos.[28]

El órgano colegiado en donde la elite religiosa ejerce su papel de dirección es la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), instancia compuesta que reúne a los obispos para discutir y tomar decisiones relacionadas con las funciones pastorales y las circunstancias sociales. La CEM es responsable de analizar y formular la política de la Iglesia en numerosas cuestiones y por lo general sus recomendaciones se difunden entre la jerarquía eclesiástica. Por lo mismo, ante la sociedad la Iglesia se percibe como una institución homogénea y sin grandes disputas internas.[29]

[27]Veamos algunos datos sobre su reciente composición, con base en la información publicada en 2006 por la misma CEM: existen dos cardenales en funciones, Norberto Rivera Carrera Norberto y Juan Sandoval Íñiguez, originarios del Distrito Federal y Guadalajara, respectivamente. El grueso de la elite está formada por 62 obispos residenciales, son los responsable máximos de la vida eclesiástica en cada diócesis; de éstos, 34 son originarios de los estados que integran la región del Bajío: Guanajuato 12, Michoacán 10, Jalisco 7, Zacatecas 2, San Luis Potosí 2 y Querétaro 1. Esta distribución indica que más de la mitad de los obispos que dirigen la Iglesia nacieron en el Bajío. Los 62 obtuvieron alguna especialidad en teología y otras disciplinas, tiene un alto nivel profesional que le permite intervenir en el debate de una amplia gama de temas.

[28]De Roderic Ai Camp puede consultarse *Cruce de espadas, política y religión en México,* Siglo XXI; “Las elites religiosas: retrato mínimo”, en *Vuelta* 142, septiembre de 1988, pp. 28-31.

[29]Los integrantes de la CEM duran en sus cargos tres años y no pueden permanecer en sus mismos cargos después de dos trienios completos y consecutivos. Es la instancia que da fisono-

El comportamiento de esta elite religiosa es visto como uno de los poderes reales o fácticos, porque, incluso al margen de las leyes que prohíben su intervención en los procesos electorales, frecuentemente hacen públicas sus preferencias. Al respecto, Adolfo Gilly escribió con motivo de la intervención de la jerarquía en el desenlace de la calificación de la elección presidencial de 2006, a partir de un controvertido fallo del Tribunal Federal Electoral que otorgó el triunfo a Felipe Calderón:

> La Iglesia como uno de los poderes reales: el primero y más antiguo de esos poderes, establecido en México desde el siglo XVI, es la jerarquía de la Iglesia católica. Al día siguiente del grotesco fallo, la Conferencia del Episcopado Mexicano le dio su bendición en un solemne desplegado (*El universal*, 6 de septiembre de 2006, p. 9): "los obispos de México, nos sumamos a los ciudadanos e instituciones que respaldan la actuación y el fallo que ha dado el tribunal electoral, y por tanto reconocemos la legalidad del nuevo presidente electo [...] Exhortamos a toda la ciudadanía a colaborar responsablemente con el próximo gobierno.[30]

Otros factores que posibilitan la actuación de la Iglesia

Pero el carácter jerárquico de la Iglesia no proporciona por sí mismo elementos para explicar las condiciones y los mecanismo que le permiten intervenir en las elecciones, tampoco sólo su capacidad de organización, ni la retórica del bien común como factor moral. Todos estos elementos entrelazados influyen, pero para que alguna asociación religiosa intervenga en asuntos electorales sobre todo debe reunir recursos humanos y materiales, como infraestructura, canales de información, disciplina en las relaciones de mando, y en el plano psicológico un ambiente favorable para la credibilidad de sus mensajes, en donde las cuestiones de fe llevan implícitas un propósito electoral. Un ejemplo de esto último es el decálogo para el uso inteligente y moral del voto elaborado por Florencio Olvera Ochoa, obispo de Cuernavaca, mismo

mía a los cardenales, arzobispos y obispos, las comisiones que la integran dictan conferencias con regularidad.

[30] *La Jornada,* 15 septiembre de 2006, p. 16.

que fue difundido por el episcopado durante las campañas de 2006. Esta exhortación a los fieles católicos, a candidatos y partidos tiene como eje el no pecar, porque pecado es lo que va contra el amor a Dios, a uno mismo, a los demás y a la patria. El decálogo destacó lo siguiente:

> Pecar es abstenerse de votar, porque se puede favorecer a los inmorales. Se peca cuando se vota sin conocimiento del partido o persona capaz y honesta, por vender, comprar, robar, infundir miedo, presionar o imponer el voto corporativo. Es pecado votar por quienes apoyen el aborto, la eutanasia, la prolongación de la vida por medios extraordinarios, la destrucción y manipulación del embrión humano. Es pecado votar por proyectos políticos en contra de la familia monogámica e indisoluble, por la unión de la familia por personas del mismo sexo, por proyectos que quitan a los padres el derecho a educar a sus hijos. Es pecado votar por quien no respeta la libertad religiosa, por quienes fomenten las formas modernas de esclavitud: alcohol, drogas, pornografía, prostitución, secuestro, etcétera. Es pecado votar por proyectos de economía salvaje que atacan a la persona humana y el bien común, que dañen la justicia social, la solidaridad y su subsidiaridad perjudicando a los más pobres. Es pecado no saber ganar y trabajar únicamente para mi grupito. Es pecado no saber perder, no colaborar con la autoridad legítima para logar acuerdos comunes y prepararme para la próxima campaña.

Este mensaje en donde todos pecan a la menor desviación, según el obispo Olvera alerta a los lectores sobre el riesgo de votar por quienes están en contra de las valoraciones de la jerarquía, por lo mismo implícitamente interviene en el proceso electoral estableciendo las condiciones de su acercamiento con otros actores.

Exhortaciones como la anterior pueden impactar en la mentalidad católica de nuestro tiempo a pesar de los signos de la modernización, pero cabe insistir en que existen otros factores que posibilitan la intervención de la Iglesia en las elecciones, entre los cuales considero relevantes: primero, la complejidad que representa organizar elecciones en el país y la debilidad de las instituciones del Estado para conducir las diversas fases de los procesos electorales y ofrecer resultados consistentes de las votaciones; segundo, la descentralización de los obispos y su capacidad para responder a los problemas de su diócesis. Cabe insistir en estos aspectos:

1. Ante las características del territorio nacional y los desequilibrios inherentes de la distribución entre lo rural y lo urbano, la organización y conducción de los procesos electorales requiere de un gran aparato, que en principio es impensable fuera de las instituciones del Estado. Sólo la Iglesia católica por su presencia en todo el territorio nacional, pues hasta en las localidades más lejanas es común que llegue un sacerdote a oficiar misa, cuenta con una estructura que se concreta en regiones pastorales, provincias eclesiásticas, arquidiócesis, diócesis y prelaturas. Estos niveles de organización le posibilitan atender capillas, templos, parroquias y catedrales, todos espacios de reunión para millones de fieles; la eficacia de esta organización es mayor en tanto alcanza un buen nivel de descentralización. Por esta razón aunque la ley prohíbe que la Iglesia se involucre en asuntos electorales,[31] cuando han surgido problemas en elecciones locales o federales los lugares de reunión de los católicos se convierten en cajas de resonancia del malestar. Así, la Iglesia es una de las principales asociaciones que cuenta con los medios para propagar valoraciones y posiciones sobre diversos asuntos, incluyendo las cuestiones electorales.[32]

2. Tocante a la descentralización y capacidad de actuación de los obispos, lo primero que llama la atención es la intervención constante de la jerarquía católica en los procesos electorales mediante declaraciones y llamados a través de los medios de comunicación; los mensajes son abundante e integran un material interesante para el análisis del discurso. Si bien la producción, publicación e incluso el mensaje mismo, constituye una actividad, existen diferencias entre los sentidos de los discursos y el apoyo que proporcionan a las partes en conflicto.

Los comunicados del clero se inspiran en la moral de la Iglesia e insisten en que son ajenos a las disputas de los partidos por el poder,

[31]La Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público establece en su artículo 29: “Constituyen infracciones a la presente Ley por parte de los sujetos a que la misma se refiere: I. Asociarse con fines políticos, así como realizar proselitismo o propaganda de cualquier tipo a favor o en contra de candidato, partido o asociación política algunos”.

[32]En la Encuesta Nacional en Viviendas, Estudio de Opinión, julio, 2005, la empresa Consulta Mitoffsky registró que las universidades y la Iglesia eran por segundo año consecutivo las más confiables entre los encuestados. Encuesta publicada en el periódico *Congresistas,* 15-20 de agosto de 2005, año 5, núm. 107, p. 13.

no obstante los acontecimientos aportan otros elementos. Por ejemplo, en la década de los ochenta Chihuahua vivió siete procesos electorales: cuatro para elecciones locales (1980, 1983, 1986 y 1989) y tres federales (1982, 1985 y 1988). Los conflictos trascendentales se vivieron en las elecciones a nivel local. La inconformidad de los chihuahuenses por el afán del gobierno federal y local de controlar las elecciones a favor del PRI se manifestó desde las elecciones de 1983, creció en 85 y se desborda en 1986 con la creación de un gran movimiento cívico-liberal que reclama el respeto al voto y repudia al fraude priísta.

La Iglesia coadyuvó al desarrollo de este movimiento e impulsó una teología electoral y de los derechos humanos que coincidió con el PAN. De los templos, principales centros de reunión de la población, emanaron ideas, instrucciones y críticas severas contra el sistema político mexicano. Así, en una de sus múltiples declaraciones el obispo de la diócesis de Ciudad Juárez, Manuel Talamás, señaló: "México ha padecido muchos males por la ceguera de algunos gobernantes para percibir los signos de los tiempos. En los últimos años han abundado los signos de los tiempos que manifiestan la decidida voluntad del pueblo mexicano de contar con un sistema y un proceso político auténticamente democrático".[33]

La imposición desde el centro no sorprendió a los obispos ni a sacerdotes como Camilo Daniel, asesor de las comunidades eclesiales de base y representante del Movimiento Democrático Electoral, y Pedro Dizán Vázquez, director del Centro Diocesano de Comunicación, quienes creían que la militarización de los órganos electorales y el control de los medios masivos indicaban que a pesar de que el resultado favorecía al candidato panista, Francisco Barrio, se tomó la decisión en la presidencia de la república y en la Secretaría de Gobernación que el PRI fuese declarado triunfador.

Un mes después de las elecciones las autoridades centrales no lograban aún recomponer la situación política en Chihuahua, la jerarquía católica había fortalecido su autoridad y no cesaba en sus cuestionamientos. En respuesta los políticos de la capital redujeron el

[33] *Diario de Chihuahua*, 12 de julio de 1986.

movimiento cívico-liberal a un conflicto religioso y lo atribuyeron a la supuesta necedad de algunos sacerdotes de recuperar los espacios de poder que la secularización les había restringido en el transcurso de nuestra historia. Cuando el conflicto alcanzó este nivel de confrontación el gobierno volteó hacia el pasado de las relaciones Iglesia-Estado para recordarles a los obispos las prohibiciones constitucionales. La gravedad del conflicto redujo a la retórica la idea del bien común y la colaboración institucional para abrir paso a las relaciones de fuerza. Frente a esta disyuntiva la Iglesia actuó como una fuerza regional, que en lo formal se desligaba de la lucha por el poder, pero en los hechos marchó al lado del partido que más posibilidades tenía de ganar las elecciones, el PAN.

El conflicto electoral en Chihuahua dejo lecciones, pues en posteriores conflictos electorales la Iglesia reprodujo una gama de actividades y formas novedosas de vinculación con las cuestiones electorales, incluyendo el apoyo a las protestas de resistencia civil que se aplicaron en la década de los ochenta en Chihuahua.

Tomando en cuenta lo anterior, reclamar que la Iglesia no intervenga en los asuntos político-electorales es conveniente y válido, sobre todo cuando la sociedad busca resolver sus conflictos bajo los principios del laicismo y porque a nadie favorece que el catolicismo, ni cualquier otra religión, se integre o asuma una definición política-partidista. Pero entre el reclamo abierto y la realidad tiene un gran peso la simulación en las reglas ocultas de la política mexicana; actitud, costumbre o pragmatismo, la simulación como norma impuesta por la tradición ha sido determinante para resolver nuestros conflictos, a tal grado que las diferencias en los estilos de gobernar entre los supuestos oponentes son difusas para el común de los ciudadanos. Al respecto, es pertinente citar otra vez a Zaid cuando nos recuerda lo que arrastramos desde el siglo XIX:

> La derrota militar francesa y el aplastamiento de la oposición conservadora desembocaron en un régimen estable, pero rígido; con tan profesado temor a que vuelva el desorden, se suelte el tigre, despierte el México bronco, que todo se justifica: la mentira oficial, la corrupción, las elecciones fraudulen-

tas, los convenios dudosos con el imperio vecino, la negación tajante a que la oposición alterne en el poder, la represión, lo que haga falta. Y para que mejor no haga falta, las puertas abiertas al enjuague: no hay necesidad de oposición abierta, de competencia electoral, de discusión pública, porque hay la mejor disposición a negociar y conceder en privado.

Bajo estas condiciones y al margen de las prohibiciones legales, desde la reforma electoral de 1977 la jerarquía y una gama de organismos de inspiración católica se han sumado a las contiendas hasta convertirse en un actor más, sobre un escenario que exhibe los mismos disfraces y una trama conocida.

Bibliografía

Ai Camp, Roderic, 1998, *Cruce de espadas. Política y religión en México,* México, Siglo XXI.

Ávila Espinosa Felipe A., 2002, "Las elecciones de 1911, un ensayo democrático", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 23, enero-junio.

Aziz Nassif, Alberto y Jorge Alonso Sánchez 2003 (coords.), *México al inicio del siglo xxi. Democracia, ciudadanía y desarrollo*, México, ciesas-Miguel Ángel Porrúa.

Bobbio, Noberto, 2004, *El filósofo y la política,* estudio preliminar y compilación de José Fernández Santillán, prefacio de Norberto Bobbio, México, fce.

Delumeau, Jean, 1996, "La religión y el sentimiento de seguridad en las sociedades de antaño", en *Historiografía Francesa*, corrientes temáticas y metodológicas recientes, México.

Díaz, D., Alejandro, 2006, "La regulación religiosa en materia electoral mexicana", en *Revista Economía, Sociedad y Territorio*, núm. 22, vol. vi.

Giménez, Gilberto, 2005, *Teoría y análisis de la cultura*, México, Conaculta-Icocult, Intersecciones, 5, 2, vol.

González, M. José Luis, 2006, "Compromisos y desafíos. La Iglesia católica mexicana ante la sociedad civil", en *Del conflicto a la conciliación: Iglesia y Estado en México, siglo xx,* México, El Colegio de Chihuahua, ahcalc.

González Schmall Raúl, 2006, *Memoria del Primer Congreso Internacional Sobre Iglesias, Estado Laico y Sociedad,* México, Konrad Adenauer Stiftung-IMDOSOC-CEM-CNDH.

Maritain, Jacques, 1983, *El hombre y el Estado,* Madrid, Encuentro Ediciones.

Lerner, Victoria (coord.), 2002, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 23, enero-junio.

Macquarrie, John, 1971, *Twentieth-Century Religious Thought*, Londres, SCM Press.

Marzal, Manuel M., 2002, *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina,* Madrid, Pontificia Universidad Católica del Perú, Trota.

Saldaña Serrano, Jorge y Javier Saldaña Serrano, 2001, *Poder estatal y libertad religiosa*, México, UNAM.

Torres Septiem, Valentina, 2000, "Preliminares", en *Historia y grafía,* México, UIA, núm. 14, año 7.

Zaid, Gabriel, "Muerte y resurrección de la cultura católica", en *Vuelta*, *156,* noviembre.

QUINTA PARTE

Bibliografía

*Erik Francisco Obregón Vargas**

Pistas bibliográficas para un mejor acercamiento al tema. El anticlericalismo: Europa y América Latina

Al acercarse a la historia latinoamericana de los últimos ciento cincuenta años es imposible no detenerse en el fenómeno histórico del anticlericalismo. Entrando un poco en la historia, vemos que el anticlericalismo es al mismo tiempo producto de aquel proceso histórico de enormes alcances y magnitud conocido como modernidad, la cual se considera en general que inicia a partir del primer arribo de los europeos a las costas de América en 1492.

La modernidad como fenómeno esencialmente europeo,[1] produjo en aquel continente una nueva cultura a través del proceso secularizador. Con el paso de algunos años los cambios que se experimentaban en algunas sociedades europeas tuvieron un gran impacto en el ámbito eclesiástico, engendrando una reforma religiosa dentro de la Iglesia cristiana europea latino-germánica (como lo señala Dussel, esta Iglesia es distinta hasta ese momento de la Iglesia cristiana bizantina y oriental). Después de la proclama de Lutero en Erfurt en 1517 se crea un cisma que divide a la Iglesia, desembocando una parte de ella en lo que hoy conocemos como Iglesia protestante. De esta manera, por un lado se desarrolló un protestantismo principalmente en el centro-norte de la Europa occidental y al mismo tiempo, al sur del continente

*ENAH-INAH.

[1] Enrique Dussel, "Historia del fenómeno religioso en América Latina", en Hans-Jûrgen Prien (ed.), *Religiosidad e historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*. Actas del Simposio Internacional en el Instituto de Historia Ibérica y Latinoamericana de la Universidad de Colonia, Vervuert, Iberoamericana, 1998.

(principalmente en los países latinos europeos), se dio como respuesta al avance del protestantismo el movimiento religioso contrarreformista; que terminó definiendo a partir de aquel momento a la Iglesia católica. Con esas características la Iglesia católica llegó para instalarse en las colonias americanas de España y Portugal.

Para Dussel el "catolicismo oficial" latinoamericano no es otra forma sino el origen mismo del catolicismo,[2] que en la expansión española y portuguesa en América se autodefinió y tomó posición frente al avance del cristianismo protestante anglosajón. Para los siglos XVIII y XIX el protestantismo, ya ligado a los liberales y a las asociaciones masónicas, fue percibido por los gobiernos coloniales iberoamericanos como un peligro al orden, por lo que fue tarea de la Inquisición perseguirlo.

La independencia latinoamericana de España y Portugal por sí sola no fue capaz de reemplazar, para los que así lo buscaban, los mecanismos políticos, económicos, sociales y culturales del antiguo régimen por una concepción liberal que estaba en boga en aquel momento. Fue hasta la primera mitad del siglo XIX que los movimientos liberales-masónicos latinoamericanos lograron impulsar un proyecto antioligárquico y anticorporativo con un espíritu democrático liberal. Tarea difícil tratar de cambiar lo establecido por muchos años. De esta manera, en general, el inicio de la modernidad latinoamericana está relacionada con aquella larga lucha entre los grupos que buscaban conservar las antiguas instituciones contra los grupos liberales que buscaban transformar aquellas sociedades.

Cuando por fin alcanzaron el poder los liberales en Latinoamérica en la segunda mitad del siglo XIX, su política respecto a la Iglesia la practicaron muy diferente con los principios y tendencias característicos del liberalismo anglosajón, el cual ya desde aquel momento reconocía la libertad de culto y la actividad religiosa. Por su parte, en las naciones latinas, tanto europeas como americanas, al menos desde el principio, la instalación del sistema liberal se da con una separación hostil de las formas jurídicas en que los nuevos Estados nacionales buscaban separarse del ámbito eclesiástico, al mismo tiempo que buscaban alcanzar una magnitud monopólica del poder público. Después

[2] *Ibid*., p. 72.

vendrá al final del siglo XIX, como lo explica Bastian, una nueva generación de "liberales-conservadores-positivistas" que se presentaron mucho más conciliadores con la Iglesia que sus antecesores, al estar interesados en negociar y detener el avance del protestantismo, el cual fomentaba sentimientos "demasiados democráticos y radicales".[3]

De todas formas, se ha considerado al anticlericalismo como una actitud y una reacción natural propia de los pueblos latinos (tanto europeos como americanos), explicado en parte por esa relación demasiado cercana que existió anteriormente entre la Iglesia y el Estado, característica propia del antiguo régimen.[4]

Por su parte, la Iglesia católica asumió posturas frente al avance secularizador en la sociedad, lo que era equivalente a meter más leña en el fuego anticlerical. Como ejemplo de ello tenemos algunas encíclicas condenatorias como la *Mirari vos* de 1822; *Qui pluribus* y *Syllabus* de 1864 y el *Humanum genus* de 1884. El papa Pío IX llegó incluso a excomulgar a políticos liberales. No olvidemos que es el momento del *Risorgimento,* del avance del nacionalismo italiano, liderado por los piamonteses buscando la unificación de Italia. Para esto, era necesaria la ocupación de los Estados pontificios, lo cual ocurre en 1870. Momentos difíciles que vive la Iglesia católica, no sólo en Europa sino en todo el mundo donde tenía presencia. En aquellos años se podía decir que literalmente la Iglesia estaba siendo acorralada.

Refiriéndose a la política llevada a cabo por los liberales que ascendían al poder en las antiguas colonias iberoamericanas, J. P. Bastian afirma que estos liberales "lucharon por imponer los instrumentos de la modernidad capitalista en sociedades profundamente marcadas por los comportamientos económicos tradicionales y por el embargo de las corporaciones. Percibieron en la Iglesia católica la clave de la bóveda ideológica de los regímenes conservadores, del comportamiento y de la mentalidad premodernos. Por ello la combatieron, junto con los otros actores corporativos".[5] De esta manera podemos entonces aceptar al

[3]J. P. Bastian, *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina,* México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 128-129.

[4]Franco Savarino y Andrea Mutolo, *Los orígenes de la ciudad del Vaticano. Estado e Iglesia en Italia, 1913-1943*, México, IMDOSOC-ICTE, 2006, p. 13.

[5]J. P. Bastian, *Protestantismo y modernidad latinoamericana…, op. cit.*, p. 90.

fenómeno socio-político del anticlericalismo como una característica esencial de los pueblos latinos, y particularmente en el caso mexicano, al momento de experimentar su inclusión a la modernidad.

En el caso mexicano la actitud de los gobiernos liberales de la segunda mitad del siglo XIX va desde la posición radical de los primeros gobiernos que promulgaban leyes de desamortización (Ley Juárez de 1855 y Ley Lerdo de 1856) hasta la etapa de una actitud más conciliadora de final de siglo (ya descrita antes, y cuyo mejor ejemplo en México lo tenemos en el gobierno de Porfirio Díaz, 1876-1911). Una característica propia del caso mexicano es la vuelta a una actitud anticlerical radical por parte del gobierno ya entrado el siglo XX después de la revolución de 1910 y la creación de una Constitución Política en 1917 que entre sus artículos, originalmente, llegaban incluso al desconocimiento jurídico de la institución religiosa.

A grandes rasgos, en el México del siglo XX la relación entre la Iglesia y los sucesivos gobiernos posrevolucionarios viajó desde una abierta lucha, como fue la guerra cristera (1926-1929), hasta pasar por una conciliación *de facto* desde 1938, para llegar a los acontecimientos de las últimas décadas donde se ha experimentado oficialmente una nueva relación entre la Iglesia católica con los gobiernos mexicanos; sobre todo desde la reforma constitucional de 1992 durante la administración de Salinas de Gortari. La transformación de la relación entre ambas instituciones se debe en gran medida a las transformaciones políticas, económicas, sociales y culturales que las coyunturas han abierto a lo largo del siglo, pero de hecho eso es lo que ha mantenido vigente el tema del anticlericalismo en México, explicar la razón de esa nueva relación.

De esta manera, no cabe duda que el impacto que el anticlericalismo tuvo en la historia y en la consolidación de los Estados latinos, tanto europeos como americanos, fue enorme. De ahí la importancia del tema y la necesidad de su análisis serio, motivo principal del simposio "El anticlericalismo en México", organizado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) los días 29 y 30 de marzo de 2007, y que el presente libro recoge sus actas.

La intención principal de este apartado es proporcionar al lector una colección bibliográfica de las obras que pueden ayudar a acercarse

al tema del anticlericalismo. El listado bibliográfico ha sido dividido en dos partes: la primera corresponde a obras de teoría liberal y trabajos historiográficos que abordan el tema del anticlericalismo desde un enfoque global, y/o que analizan el fenómeno tanto en el caso europeo como en el contexto latinoamericano en general. La segunda parte es un listado bibliográfico del mismo tema pero analizado desde la realidad mexicana, razón principal del simposio mencionado. Coincidimos en la conveniencia de separar el listado bibliográfico de esta manera con el objetivo de ayudar a facilitar el manejo de las fuentes.

Bibliografía

Anticlericalismo, contexto mundial

Álvarez Bolado, Alfonso, 1995, *Para ganar la guerra, para ganar la paz: Iglesia y guerra civil 1936-1939,* Madrid, Universidad Pontificia Comillas.

Álvarez Tardío, Manuel, 2002, *Anticlericalismo y libertad de conciencia: política y religión en la Segunda República española, 1931-1936,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Arbelea, Víctor Manuel, 1973, *Socialismo y anticlericalismo,* Madrid, Taurus.

Aston, Nigel, 2001, *Anticlericalism in Britain, 1500-1914,* Sutton Publishing.

Aubert, Roger, 1984, "La Iglesia católica desde la crisis de 1848 hasta la primera guerra mundial", en R. Aubert *et al*., *La Iglesia en el mundo moderno (1848 al Vaticano II),* vol. V de *Nueva historia de la Iglesia.* Madrid, Cristiandad.

Bada, Joan, 2002, *Clericalismo y anticlericalismo,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Barranco, Bernardo, 1995, "Geopolítica vaticana", en R. Blancarte (coord.), *Religión, iglesias y democracia,* México, UNAM-La Jornada.

Barret, S. J., 1999, *Idol Temples and Crafty Priests: The Origins of Enlightenment Anticlericalism*, Palgrave, Macmillan.

Bastian, Jean Pierre (coord.), 2004, *La modernidad religiosa. Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada,* México, Fondo de Cultura Económica.

_______, 1994, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina,* México, Fondo de Cultura Económica.

Baubérot, Jean, 2005, *Historia de la laicidad francesa,* México, El Colegio Mexiquense.

Behar, Ruth, 1990, "The Struggle for the Church: Popular Anticlericalism and Religiosity in Post-Franco Spain", en Ellen Badone (ed.), *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*, Princeton, Princeton University Press, pp. 76-112.

Borrego, María del Carmen *et al.*, 1993, *América Latina ante la revolución francesa,* México, unam, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos.

Callahan, William, 1989, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874,* Madrid, Nerea.

Cárdenas, Eduardo, 1992, *La Iglesia hispanoamericana en el siglo xx: 1890-1990,* Madrid, Mapfre.

Caro Baroja, 1980, Julio, *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español,* Madrid, Istmo.

Ceballos, Manuel, 1990, *Política, trabajo y religión. La alternativa católica en el mundo y la Iglesia de* Rerum Novarum, 1*822-1931,* México, imdosoc.

Chadwick, Owen, 1975, *The Rise of Anticlericalism, in The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.

Corral Salvador, Carlos, 2003, *La relación entre la Iglesia y la comunidad política,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Cuenca Toribio, José Manuel, 1971, *La Iglesia española ante la revolución liberal,* Madrid, Rialp.

De Barruel, Agustín, 1800, *Historia del clero en el tiempo de la revolución francesa,* M. J. de Zúñiga y Ontiveros.

Delgado, Manuel, 1993, *Las palabras de otro hombre: anticlericalismo y misoginia,* Barcelona, Muchnik.

De Scantimburgo, Joao, 2003, *El mal en la historia: los totalitarismos del siglo xx,* traducción de José Antonio Pinto, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Deschner, Karlheinz, 1996, *El anticatecismo: doscientas razones en contra de la Iglesia y a favor del mundo,* traducción, Anselmo Sanjuán, Zaragoza, Yalde.

DEVLIN, John, 1966, *Spanish anticlericalism: a study in modern alienation*, New York, Las Américas Publishing Co.

DÍAZ MOZAZ, José María, 1976, *Sociología del anticlericalismo,* Madrid, Fundación Juan March-Ariel.

DUSSEL, Enrique, 1998, "Historia del fenómeno religioso en América Latina", en Hans-Jurgen Prien (ed.), *Religiosidad e historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*, Vervuert, Iberoamericana.

EZCURRA, Ana María, 1986, *Doctrina social de la Iglesia, un reformismo antisocialista*, México, Nuevomar-UNAM.

FERRER BENIMELI, José Antonio, 1982, *Masonería, Iglesia e Ilustración*, Madrid, Fundación Universitaria Española.

FRANZINELLI, Mimmo, 1990-1992, *Ateismo, laicismo, anticlericalismo*, Ragusa, La Fiaccola.

GHEERBRANT, Alain, 1970, *La Iglesia rebelde en América Latina*, México, Siglo XXI.

HALES, Edward, 1962, *La Iglesia católica en el mundo moderno, desde la revolución francesa hasta el presente,* traducción, Rafael Vázquez. Barcelona, Destino.

HOUTART, François, 1997, *Sociología de la religión*, México, Plaza y Valdés-Universidad Iberoamericana.

JARLOT, Georges, 1967, *La Iglesia ante el progreso social y político: la enseñanza de León XIII, de Pío X y de Benedicto XV, vista en su ambiente histórico (1878-1932),* traducción, Jesús García Pinon, Barcelona, Edicions 62.

LABOA, Juan María, 1994, *La Iglesia del siglo XIX, entre la restauración y la revolución.* Madrid, UPCO.

LAMET, Pedro Miguel, 1991, *La rebelión de los teólogos: la aventura de la libertad en la Iglesia*, Barcelona, Plaza y Janés.

LA PARRA LÓPEZ, Emilio y Manuel Suárez Cortina (eds.), 1998, *El anticlericalismo español contemporáneo,* Madrid, Biblioteca Nueva.

LAZO, Alfonso, 1995, *La Iglesia, la falange y el fascismo: un estudio sobre la prensa española de la posguerra*, Sevilla, Universidad de Sevilla.

LOWY, Michael, 1999, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina,* México, Siglo XXI.

MACKEY, R. W., 1988, *El simbolismo francmasónico. Su ciencia, filosofía, leyendas, mito y símbolos*, México, Diana.

MANIQUÍS, Robert, Óscar Martí y Joseph Pérez (coords.), 1989, *La revolución francesa y el mundo ibérico*, Turner.

Martínez Zaldúa, Ramón, 1988, *¿Qué es la masonería? Pasado, presente y futuro*, México, Costa-Amic.
Molina Martínez, José Luis, 1998, *Anticlericalismo y literatura en el siglo xix*, Murcia, Universidad de Murcia.
Mora Mérida, José Luis, 1992, *Iglesia y religión en los Estados Unidos y Canadá,* Madrid, Mapfre.
Morgan, Philip, 2005, "Anticlericalismo e democrazia: Storia del Partito radicale in Italia e a Roma, 1901–1914", en *English Historical Review*, vol. 120, núm. 487, june, pp. 858-859.
Mutolo, Andrea, 2006, "Pérdida de poder temporal de la Iglesia y formación del Estado italiano", en *Cuestión Social,* año 14, núm. 13, Editorial imdosoc, pp. 268-275.
Olimón Nolasco, Manuel *et al.*, 1987, *Los derechos humanos,* México, imdosoc.
Pike, Frederick, 1984, "La Iglesia en Latinoamérica de la independencia a nuestros días", en R. Aubert *et al.*, *Nueva historia de la Iglesia*, Madrid, Cristiandad.
Poupard, Paul, 1987, *Diccionario de las religiones,* Barcelona, Herder.
Prien, Hans-Jurgen (ed.), 1998, *Religiosidad e historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*, *op. cit*.
Revuelta González, Manuel, 1999, *El anticlericalismo español en sus documentos,* Barcelona, Ariel.
Rousseau, J. J., 2003, *El contrato social,* México, Tomo.
Sánchez, José, 1972, *Anticlericalism: a brief history,* Notre Dame, Universidad de Notre Dame Press.
Savarino, Franco y Andrea Mutolo, 2007, *Los orígenes de la ciudad del Vaticano. Estado e Iglesia en Italia (1913-1943),* México, imdosoc-icte.
Schneider, Norbert, 1997, *Jan van Eyck: el altar de Gante, propuestas para una reforma de la Iglesia*, México, Siglo XXI.
Tanner, Norman, 2003, *Los concilios de la Iglesia: breve historia*, traducción, Federico de Carlos Otto, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
Terrones Benítez, Adolfo y Alfonso León García González, 1984, *El libro del aprendiz masón. Los 33 temas del aprendiz masón y estatutos de la orden,* México, Herbasa.
Ullman, Joan Connelly, 1972, *La semana trágica: estudio sobre las causas socioeconómicas del anticlericalismo en España, 1898-1912*, traducción, G. Ponton. Barcelona, Ariel.

Von Ranke, Leopold, 1981, *Historia de los papas en la época moderna*, México, Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max, 1988, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* traducción, José Chávez Martínez, México, Premiá.

Anticlericalismo en el contexto mexicano

Adame Goddard, Jorge, 1992, *Análisis de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, México, imdosoc, 1992.

________, 1991, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, México, imdosoc.

________, 1988, *Influjo de la doctrina social católica en el artículo 123 constitucional,* México, Estudios Sociales.

________, 1990, *La libertad religiosa en México. Estudio jurídico,* México, Miguel Ángel, Porrúa.

________, 1992, *Las reformas constitucionales en materia de libertad religiosa,* México, imdosoc.

Aguilar, Rubén; Zermeño, Guillermo (coord. y comp.), 1992, *Religión, política y sociedad: el sinarquismo y la Iglesia en México, nueve ensayos*, México, Universidad Iberoamericana.

Alcalá Alvarado, Alfonso (coord.), 1984, "México", en *Historia general de la Iglesia en América Latina, v*, México, Paulinas.

Alcalá, Alfonso y Manuel Olimón, 1989, *Episcopado y gobierno en México. Cartas pastorales colectivas del Episcopado mexicano, 1859-1875*, México, Universidad Pontificia de México, Paulinas.

Altamirano, Manuel, 1934, *Ignacio Ramírez*, México, Ediciones Acción.

Álvarez Bernal, María Elena (comp.), 1990, *Relaciones Iglesia-Estado: cambios necesarios. Tesis del Partido Acción Nacional,* compilación y síntesis de María E. A. de Vicencio, México, epessa.

Alvear Acevedo, Carlos, 1963, *La educación y la ley. La legislación en materia educativa en el México independiente,* México, Jus.

________, 1975, *La Iglesia en la historia de México*, México, Jus.

Ampudia, Ricardo, 1998, *La Iglesia de Roma. Estructura y presencia en México,* México, Fondo de Cultura Económica.

Arellano Castro, Ricardo, 1997, *La modernización de la relación institucional entre la Iglesia católica y el Estado mexicano (1988-1997)*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.
Aubry, Andre, 1994, *Una Iglesia sin parroquias*, México, Siglo XXI.
Bailey, David C., 1974, *¡Viva Cristo Rey! The Cristero Rebellion and the Religious Conflict in Mexico, 1926-1929*, Austin, Texas, University Press.
Banegas Galván, Francisco, 1960, *El porqué del Partido Católico Nacional*, México, Jus.
Bantjes, Adrian A., 1997, "Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary Mexico: The de-Christianization Campaigns, 1929-1940" en *Mexican Studies*, 13, pp. 87-120.
Barranco, Bernardo *et al.*, 1990, *Más allá del carisma. Análisis de la visita de Juan Pablo II a México*, México, Jus.
Barranco Villafán, Bernardo y Raquel Pastor, 1989, *Jerarquía católica y modernización política en México*, México, Palabra Ediciones-Centro Antonio de Montesinos.
Bartra, Armando (ed.), 1977, *Regeneración, 1900-1918. La corriente más radical de la Revolución mexicana de 1910 a través de su periódico de combate*, México, Era.
Bastian, Jean Pierre, 1989, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.
Bazant Sánchez, Jan, 1971, *Los bienes de la Iglesia en México, 1856-1875: aspectos económicos y sociales de la revolución liberal*, México, El Colegio de México.
Bazant, Milada, 1979, *La desamortización de los bienes de la Iglesia en Toluca durante la reforma: 1856-1875*, México, Gobierno del Estado de México.
Beuchot, Mauricio, 1998, *Los católicos mexicanos y los derechos humanos en los últimos 50 años (1948-1998)*, México, IMDOSOC.
Blancarte, Roberto, 1992, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, El Colegio Mexiquense-Fondo de Cultura Económica.
________, 1990, *Iglesia y estado en México: seis décadas de acomodo y de conciliación imposible,* México, IMDOSOC.
________ (comp.), 1996, *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica.
________, 1991, *El poder del salinismo e Iglesia católica*, México, Grijalbo.

_______ (coord.), 1995, *Religión, iglesias y democracia*, México, UNAM-La Jornada.

BRADING, David, 1994, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, traducción, Mónica Utrilla de Neiva, México, Fondo de Cultura Económica.

BRAVO UGARTE, José, 1965, *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana, 1519-1965: con un apéndice de los representantes de la Santa Sede en México y viceversa*, México, Jus.

CALLES, Plutarco Elías, 1979, *Declaraciones y discursos políticos*, México, Cuadernos de Causa.

CAMPBELL, Hugo, 1976, *La derecha radical en México, 1929-1949*, México, SEP.

CANO SÁNCHEZ, Beatriz *et al.*, *El protestantismo en México (1850-1940): la Iglesia metodista episcopal*, México, INAH, 1995.

CANTO CHAC, Manuel, 1995, "Cristianos y democracia. Notas sobre los referentes de la participación política de los cristianos en México", en R. Blancarte, *Religión, Iglesias y democracia*, *op. cit.*

_______ y Raquel Pastor E., 1997, *¿Ha vuelto Dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia-Estado,* México, UAM-Xochimilco.

CAPISTRÁN GARZA, René, 1964, *La Iglesia católica y la revolución mexicana: prontuario de ideas políticas,* México, Atisbos.

CARDOSO, Joaquín, *El comunismo y la conspiración contra el orden cristiano*, México, Buena Prensa.

CASTAÑEDA BATRES, Jorge, 1995, *Revolución mexicana y Constitución de 1917,* México, Miguel Ángel, Porrúa.

CEBALLOS, Manuel, 1991, *El catolicismo social: un tercero en discordia:* Rerum Novarum, *la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México.

_______, 1991, *Historia de* Rerum Novarum *en México,* t. I, *Estudios*, México, IMDOSOC.

_______, 1999, "Los católicos mexicanos frente al liberalismo triunfante. Del discurso a la acción", en B. Connaughton, C. Illades y S. Pérez Toledo (coords.), *Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX*, Zamora, El Colegio de Michoacán-UAM Iztapalapa-UNAM, El Colegio de México.

_______, 2006, "México: de la sociedad tradicional a la sociedad (anti) moderna", en Carlos de la Torre Martínez (coord.), *Memoria del primer Congreso Internacional sobre Iglesias, Estado laico y Sociedad*, México, Konrad

Adenauer Stiftung IMDOSOC, Conferencia del Episcopado Mexicano-Departamento para las Relaciones Iglesia-Estado-CNDH.

________, 1992, "*Rerum Novarum* en México: de la caída del imperio a la crisis de la cristiada (1891-1920)", en M. Ceballos y J. M. Romero de Solís, *Cien años de presencia y ausencia social cristiana (1891-1991)*, México, IMDOSOC.

________, y J. M. Romero de Solís, 1992, *Cien años de presencia y ausencia social cristiana (1891-1991)*, *op. cit.*

Chávez Orozco, Luis, 1985, *Historia de México (1808-1836), (Colección Obras Fundamentales)*, México, INEHRM.

Chávez Sánchez, Eduardo, 1998, *La Iglesia de México entre dictaduras, revoluciones y persecuciones*, México, Miguel Ángel, Porrúa.

Cipolla, Arnaldo, 1927, *Montezuma contro Cristo: viaggio al Messico*, Milano, Agnelli.

Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), 1914, *Carta pastoral colectiva a los católicos mexicanos sobre la actual persecución religiosa y normas de conducta para los mismos católicos*, La Habana, Talleres La Prensa.

________, *Carta pastoral colectiva del episcopado mexicano, decretando la suspensión del culto público en toda la nación*, México.

Connaughton, Brian y Andrés Lira González, 1996, *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, UAM-Instituto Mora.

Correa, Eduardo, 1991, *El Partido Católico Nacional y sus directores. Explicación de su fracaso y deslinde de responsabilidades,* prólogo de Jean Meyer, México, Fondo de Cultura Económica.

Cosío Villegas, Daniel (ed.), 1955-1974, *Historia moderna de México. El porfiriato,* México, Hermes, 8 vols.

Costeloe, Michael P., 1983, *La primera república federal de México (1824-1835)*, México, Fondo de Cultura Económica.

Cuevas, Mariano, 1942, *Historia de la Iglesia en México*, México, Cervantes.

De la Peña, Luis, 1965, *La legislación mexicana en relación con la Iglesia*, Pamplona, Universidad de Navarra.

De la Torre Martínez, Carlos (coord.), 2006, *Memoria del primer Congreso Internacional sobre Iglesias, Estado laico y Sociedad"*, *op. cit*.

De Vicencio, María Elena (comp.), 1990, *Relaciones Iglesia-Estado: cambios necesarios. Tesis del Partido Acción Nacional*, *op. cit*.

Delgado, Álvaro, 2003, *El Yunque: La ultraderecha en el poder*, México, Plaza y Janés.

———, 2005, *El ejército de Dios: Nuevas revelaciones sobre la extrema derecha en México,* México, Plaza y Janés.
DOOLEY, Francis Patrick, 1976, *Los cristeros, Calles y el catolicismo mexicano*, México, SEP.
DRAGON, Antonio, 1930, *Il Padre Pro della Compagnia di Gesú*, Torino, Lega Italiana Cattolica Editrice.
DUSSEL, Enrique, 1995, "La Iglesia en el proceso de la organización nacional", en A. Matute (coord.), *Estado, Iglesia y sociedad en México, siglo XIX*, México, Miguel Ángel, Porrúa.
ESPEJEL, Laura (coord.), 1995, *Protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia metodista episcopal,* México, INAH.
GALEANA DE VALADÉS, Patricia, 1991, *Las relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio*, México, UNAM.
GARCÍA CANTÚ, Gastón, 1994, *Antología, el pensamiento de la reacción mexicana,* t. II, México, UNAM.
GARCÍA GUTIÉRREZ, Jesús, 1959, *Acción anticatólica en México*, México, Jus.
GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia, 1993, *La nueva relación Iglesia-Estado en México: un análisis de la problemática actual*, México, Nueva Imagen.
———, 2006, "La libertad religiosa en México: un acercamiento histórico", en Carlos de la Torre Martínez (coord.), *Memoria del primer Congreso Internacional sobre Iglesias, Estado laico y Sociedad*, *op. cit.*
———, 1999, *Liberalismo e Iglesia católica en México, 1824-1855"*, México, IMDOSOC.
GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo y Enrique Florescano (coords.), 1994, *México, hoy*, México, Siglo XXI.
GONZÁLEZ, Fernando M., 2001, *Matar y morir por Cristo Rey, aspectos de la cristiada*, México, Plaza y Valdés, IIS-UNAM.
GONZÁLEZ, Luis, 1984, *La ronda de las generaciones. Los protagonistas de la reforma y la revolución mexicana*, México, SEP.
GONZÁLEZ LUNA, Efraín, 1968, *Los católicos y la política en México,* México, Jus.
GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés, 2000-2003, *Cristeros y agraristas en Jalisco,* México, El Colegio de México, 5 vols.
———, *Masones y cristeros en Jalisco*, México, El Colegio de México.
GONZÁLEZ SCHMAL, Raúl, 1992, *Reformas y libertad religiosa en México. Las reformas a los artículos 3, 5, 24, 27 fracción II y III, y 130 de la Constitución mexicana,* México, IMDOSOC.

_______, 1995, “Las reformas constitucionales en el sexenio de Salinas”, en J. R. de Regil Vélez (coord.), *1988-1994, ilusión y desaliento. Balance del sexenio salinista*, México, Universidad Iberoamericana.

González y González, Luis, 1981, *Los artífices del cardenismo* (Historia de la Revolución Mexicana, 14), México, El Colegio de México.

Granados Roldán, Otto, 1981, *La Iglesia católica mexicana como grupo de presión*, México, unam.

Guerra, François Xavier, 1993, *México: del antiguo régimen a la revolución,* t. i, México, Fondo de Cultura Económica.

Gutiérrez Casillas, José, 1981, *Historia de la Iglesia en México, siglo xx,* México, Porrúa.

Hale, Charles, 1991, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX,* México, Vuelta.

Hamann, Brigitte, 1994, *Con Maximiliano en México*, México, Fondo de Cultura Económica.

Hart, John, 1974, *Los anarquistas mexicanos, 1860-1900*, México, Sepsetentas.

Knight, Alan, 1986, *La revolución mexicana, del porfiriato al nuevo régimen constitucional*, México, Grijalbo.

Lamadrid Sauza, José Luis, 1994, *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa; una visión de la modernización de México*, México, Fondo de Cultura Económica.

Lara y Torres, Leopoldo, 1972, *Documentos para la historia de la persecución religiosa en México*, México, Jus.

Lira, Enrique y Gustavo Villanueva, 2005, *La Constitución de los cristeros y otros documentos,* México (Cuadernos del Archivo histórico de la unam, 18).

Lombardo Toledano, Vicente, 1991, *El clero político en la historia de México,* Intr. de Marcela Lombardo, México, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano (Serie Obra Temática).

Macgregor, Josefina, 1999, “Anticlericalismo constitucionalista”, en P. Galeana (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros,* México, Archivo General de la Nación.

Margadant, Guillermo Floris, 1991, *La Iglesia ante el derecho mexicano: esbozo histórico-jurídico*, México, Miguel Ángel, Porrúa.

Marroquín, Enrique, 1983, “La génesis del Estado liberal (1824-1833)”, en M. Alicia Puente Lutteroth, *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México,* México, Jus, cehila.

Martínez Assad, Carlos, 1979, *El laboratorio de la Revolución. El Tabasco garridista*, México, Siglo XXI.

Martínez de Codes, Rosa María, *La Iglesia católica en la América independiente: siglo XIX*, Madrid, Mapfre.

Martínez Gómez del Campo, Jorge, 1940, *El despojo de los bienes eclesiásticos en México. Estudio histórico y jurídico*, México, Polis.

Matute, Álvaro, 1974, "El Congreso Constituyente de 1916-1917", en *Historia de México*, Barcelona, Salvat Editores.

________, 1993, *La Revolución mexicana: actores, escenarios y acciones (vida cultural y política, 1901-1919),* México, inehrm.

________, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), 1995, *Estado, Iglesia y sociedad en México: siglo xix*, México, unam, Miguel, Ángel, Porrúa.

Mazin Gómez, Óscar, 1987, *Entre dos majestades: el obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Méndez Gutiérrez, Armando (coord.), 1992, *Una ley para la libertad religiosa,* México, Cambio XXI, Diana.

Mendoza Barragán, Ezequiel, 1990, *Testimonio cristero. Memorias del autor,* México, Jus.

Menéndez Rodríguez, 1995, *Hernán, Iglesia y poder*, México, Conaculta-Nuestra América.

México y el Vaticano, breve reseña histórica, s.f., México, Comité de Asuntos Editoriales, Cámara de Diputados, lvii Legislatura.

Meyer, Jean, 1973, *La guerra de los cristeros-La Cristiana, t. I,* México, Siglo XXI.

________, 1973, *El conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929-La Cristiana* t. ii, México, Siglo XXI.

________, 1989, *La cuestión religiosa en México,* México, Diálogo y Autocrítica 10, imdosoc.

Meyer, Lorenzo, 1978, *Los inicios de la institucionalización. La política del maximato,* México, El Colegio de México (Historia de la Revolución Mexicana, periodo 1928-1934, 12).

Morones, Felipe, 1955, *Capítulos sueltos o apuntes para la persecución religiosa en Aguascalientes*, México, Imprenta Aldina.

Mutolo, Andrea, 2003, *Gli arreglos tra I´Episcopato e il Governo nel conflitto religioso del Messico (21 giugno 1929*), Roma, Editorial Pontificia Universidad Gregoriana.

_______, 2004, “Pascual Díaz S.I. y la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa”, en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, John Carroll University (Cleveland), año LXXIII. Fasc. 145 (enero-junio), pp. 53-87.

_______, 2005, “El episcopado mexicano durante el conflicto religioso en México”, en *Cuicuilco*, Nueva Época, vol. 12, núm. 35, pp. 117-136.

_______, 2005, “Aquellos laicos de mil novecientos veinte. Las relaciones entre Episcopado Mexicano y «la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa» en el periodo de la Cristiada”, en *Cuestión Social*, año 13, núm. 4, Editorial IMDOSOC, pp. 377-386.

NAVARRETE, Heriberto, 1961, *Por Dios y por la Patria. Memorias de mi participación en la defensa de la libertad de conciencia y culto durante la persecución religiosa en México de 1926 a 1929*, México, Jus.

NEGRETE, Marta Elena, 2006,“¿Persecución religiosa? El México de los años treinta”, en Carlos de la Torre Martínez (coord.), *Memoria del primer Congreso Internacional sobre Iglesias, Estado laico y Sociedad*, *op. cit*.

_______, 1988, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1930-1940*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.

OLIMÓN NOLASCO, Manuel, 1992, *Iglesia y política en el México actual* (Colección Doctrina Social Cristiana no. 7), México, IMDOSOC.

_______ *et al.*, 1987, *Los derechos humanos: historia contemporánea, doctrina social cristiana y fundamentos teológicos*, México, IMDOSOC.

_______, 1992, *Normalización para la concordia: reformas al 130; primera evaluación*, México, IMDOSOC (Diálogo y Autocrítica, 28).

_______, 1990, *Tensiones y acercamientos: la Iglesia y el Estado en la historia del pueblo mexicano,* México, IMDOSOC.

OLMOS VELÁSQUEZ, Evaristo, 1991, *El conflicto religioso en México,* México, Instituto Teológico Salesiano.

OLVERA SEDANO, Alicia, 1987, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929, sus antecedentes y consecuencias,* México, SEP.

ORTIZ ESCAMILLA, Juan, 1999, “El bajo clero mexicano durante la guerra civil de 1810”, en P. Galeana, *El nacimiento de México*, México, Fondo de Cultura Económica.

PALAVICINI, Félix, 1937, *Historia de la Constitución de 1917*, México, s/e.

PARTIDO DE ACCIÓN NACIONAL (PAN), 1987, *Iniciativa para reformar los artículos 130, 1, 5, 24 y 27, fracciones I y III de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Cámara de Diputados (1o. octubre 1987).

PARTIDO DE LA REVOLUCIÓN DEMOCRÁTICA (PRD), 1990, *Proyecto de reformas a los artículos 24, 27 y 130 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos,* México, Palacio Legislativo, (29 noviembre de 1990).

PARTIDO REVOLUCIONARIO INSTITUCIONAL (PRI), 1991, *Reformas a los artículos 3; 5 párrafo quinto; 24; 27 fracciones II y III, y 130 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Iniciativa presentada por ciudadanos legisladores del Grupo Parlamentario del Partido Revolucionario Institucional*, México (10 diciembre de 1991).

PASTOR ESCOBAR, Raquel, 1995, "Laicos católicos y democracia en México: dos casos de análisis", en R. Blancarte (coord.), *Religión, iglesias y democracia, op. cit.*

PÉREZ MONTFORT, Ricardo, 1995, "Nacionalismo, clero y religión durante la era de Juárez", en Laura Espejel López y Rubén Ruiz Guerra, *El protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia Metodista episcopal*, México, INAH.

PÉREZ NIETO CASTRO, Leonel, 1992, *Reformas constitucionales y modernidad nacional*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1992.

PÉREZ-RAYÓN E., Nora, 2001, *México: 1900,* México, UAM Unidad Azcapotzalco, Miguel Ángel, Porrúa.

________, 2004, "El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica", *Sociológica*, año 19, núm. 55, mayo-agosto, pp. 113-152.

PUENTE LUTTEROTH, Alicia (comp.), *Hacia una historia mínima de la Iglesia.* México, Jus, CEHILA, 1993.

________, 2002, *Movimiento cristero: una pluralidad desconocida*, México, Progreso-UAEM.

QUIRARTE, Martín, 1967, *El problema religioso en México,* México, INAH.

RAMOS, Luis (coord.), 1997, *Del Archivo Secreto Vaticano: la Iglesia y el Estado mexicano en el siglo XIX*, investigación de archivo de María Guadalupe Bosch de Souza, Ana María González Luna, prólogo de Álvaro Matute, México, UNAM-Secretaría de Relaciones Exteriores.

RAMOS MEDINA, Manuel, 1998, *Memoria del I Coloquio Historia de la Iglesia en el Siglo XIX,* México, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex.

RAMOS M. Víctor, 1995, "Los obispos mexicanos y el reto de la democracia", en R. Blancarte (coord.), *Religión, Iglesias y democracia, op. cit.*

REYES HEROLES, Jesús, 1974, *El liberalismo mexicano II. La sociedad fluctuante*, México, Fondo de Cultura Económica.

RINALDI, Felice, 1928, *Messico Martoriato. Fine gloriosa del Padre Michele Agostino Pro d. C. d. G. e compagni fucilati al Messico il 13 novembre 1927*, Roma, La Civiltá Católica.

Romero de Solís, José Miguel, 1992, “Conciencia social de la Iglesia en México (1926-1991)”, en M. Ceballos y J. M. Romero de Solís, *Cien años de presencia y ausencia social cristiana,* México, imdosoc.

Romero de Solís, José Miguel, 2006, “Del Syllabus (1864) a la suspensión de cultos (1926)”, en Carlos de la Torre Martínez, (coord.), *Memoria del primer Congreso Internacional sobre Iglesias, Estado laico y Sociedad*, *op. cit.*

________, 1994, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*, México, imdosoc.

Ruiz Abreu, Carlos, 1997, *La nacionalización de los bienes de la Iglesia en Chiapas: 1860-1910*, México, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.

Sánchez Dávalos, Roberto, 2006, “Libertad religiosa en México: aspectos históricos”, en Carlos de la Torre Martínez (coord.), *Memoria del primer Congreso Internacional sobre Iglesias, Estado laico y Sociedad*, *op. cit.*

________, 2001, *El conflicto religioso y sus arreglos,* prefacio de Jean Meyer, México, Talleres de Impresión y Comunicación Gráfica.

Sánchez Medal, Ramón, 1992, *La ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. Más espacios que cerrojos a la libertad religiosa,* México, imdosoc (Diálogo y Autocrítica, 29).

________, 1992, *La libertad religiosa en la nueva legislación de México,* México, imdosoc (Diálogo y Autocrítica, 33).

________, 1997, *La nueva legislación sobre libertad religiosa. Textos, antecedentes, comentarios*, México, Miguel Ángel, Porrúa, 2ª ed. aumentada, 1997.

________, 1992, *Reformas a la Constitución en materia religiosa,* México, imdosoc (Diálogo y Autocrítica, 27).

Savarino, Franco y Andrea Mutolo (coords.), 2006, *Del conflicto a la conciliación: Iglesia y Estado en México, siglo XX*, México, El Colegio de Chihuahua.

________, 2002, “Italia y el conflicto religioso en México (1926-1929)”, en *Historia y Grafía*, núm. 18, pp. 123-147.

________, 2003, *México e Italia: política y diplomacia en la época del fascismo, 1922-1942*, México, Secretaría de relaciones Exteriores.

Soberanes Fernández, José Luis, 2000, *Derechos de los creyentes, (Nuestros Derechos)*, México, Cámara de Diputados, lvii Legislatura-unam.

________, 2001, *El derecho de libertad religiosa en México. Un ensayo*, México, Miguel Ángel, Porrúa-Comisión Nacional de Derechos Humanos.

________, 1994, *Libertad religiosa*, México, unam.

_______, 2000, *Los bienes eclesiásticos en la historia constitucional de México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas (Estudios jurídicos núm. 9).

STAPLES, Anne, 1976, *La Iglesia en la primera república federal mexicana, 1824-1835*, traducción, A. Lira, México, SEP.

SOLANGE, Alberto, Alicia Hernández Chávez y Elías Trabulse (coords.), 1992, *La Revolución francesa en México*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios mexicanos y centroamericanos.

TARACENA, Alfonso, *La verdadera revolución mexicana, segunda etapa, 1913-1914*, México, Jus.

TENA RAMÍREZ, Felipe, 1967, *"Leyes fundamentales de México*, México, Porrúa.

TORO, Alfonso, 1975, *La Iglesia y el Estado en México: estudio sobre los conflictos entre el clero católico y los gobiernos mexicanos desde la independencia hasta nuestros días*, México, Archivo General de la Nación, 2ª ed. facsimilar.

TORRES SEPTIÉN, Valentina, 2000, "Iglesia y educación en el siglo XX", en J. J. Legorreta Zepeda (comp.), *La Iglesia católica y la política en el México de hoy*, México, Universidad Iberoamericana.

_______, 1997, *La educación privada en México (1903-1976)*, México, El Colegio de México-Universidad Iberoamericana.

VALENZUELA, Georgette José, 1999, "Antecedentes políticos de la rebelión cristera", en P. Galeana (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, *op. cit.*

VÁZQUEZ, Josefina Zoraida, 1997, "Los primeros tropiezos", en *Historia General de México*, t. II, México, El Colegio de México.

VEGA PONCE, Alberto, 1991, *Las enseñanzas de la* Rerum Novarum: *imprenta, actualidad y síntesis de la doctrina social de la Iglesia*, México, Minos.

VERA SOTO, Carlos, 2005, *La formación del clero diocesano durante la persecución religiosa en México, 1910-1940*, México, Universidad Pontificia de México.

VIGIL, José María, 1980, "La reforma", en *México a través de los siglos,* t. V, México, Editorial Cumbre.

VILLASEÑOR, Guillermo, 1978, *Estado e Iglesia: el caso de la educación*, México, Edicol.

ZAHINO PEÑAFORT, Luisa, 1996, *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800: tradición, reforma y reacciones*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.

ZARCO, Francisco, 1956, *Historia del Congreso Constituyente 1856-1857*, México, El Colegio de México.
ZILIANI, Luigi, 1938, *Messico martire. Storia della persecuzione eroi e martiri di Cristo Re,* Roma, Societá Anonima Libraria Cattolica Italiana, 15ª edición, revisada y aumentada.

Índice

Segunda parte
Secularismo y laicidad: instituciones, sátira y masonería

Tercera parte
Clero, Estado y sociedad en México, siglo xix

Cuarta parte
Manifestaciones anticlericales en el siglo xx

Quinta parte
La problemática actual

Quinta parte
Bibliografía